La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — JULIO - DICIEMBRE, 1960 — NUM. 275-276

El Maestro Domingo de Soto y las controversias sobre la justificación dentro y fuera del Concilio de Trento

1. El cuarto centenario de la santa muerte de Domingo de Soto, que vuela al cielo, con señales de predestinación, al decir de Báñez (2-2, q. 1, art. 7), el quince de noviembre de 1560, nos obliga a volver la vista a este gran teólogo de nuestro Siglo de Oro. Aunque recibe el hábito dominicano en Burgos, desde 1525 reside en Salamanca, con las breves y circunstanciales interrupciones impuestas por su presencia en Trento, como teólogo del Emperador Carlos V, y luego como confesor y consejero suyo (1548-1550), sucediendo en este último cargo a Pedro de Soto, O. P. Se trata, pues, de un compañero del Maestro Vitoria en el convento de Dominicos de Salamanca y en su célebre Universidad. Son los verdaderos Jefes del *Renacimiento teológico* y *teológico-jurídico* español, que se asienta sobre el correlativo *Renacimiento filosófico*. No hubiera sido posible el primero sin el segundo. Es lo que suelen olvidar ciertos escritores, nacionales y extranjeros, en su búsqueda de los grandes Filósofos Españoles. Diríase que para ellos la Historia de la Filosofía es la Historia de los errores, y por eso no caben en ella los grandes pensadores cristianos, que dieron culto a la verdad objetiva y eterna. Nada más inexacto. Los grandes teólogos son también grandes filósofos, por ley general.

Nuestro teólogo sobresale por la universalidad de su ciencia.

Por algo se repetía: *Qui scit Sotum, scit totum.* Sus obras filosóficas y teológicas así lo acreditan. Dentro del campo de la Teología, que aquí nos interesa de un modo particular, se abre a todos los problemas de su tiempo. En las controversias teológico-jurídicas, puestas al día con el descubrimiento del Nuevo Mundo, tiene una posición muy definida, aunque lamentemos la pérdida de su principal obra (1). Nos dejó, sin embargo, lo bastante para emparejarlo con el Maestro Vitoria, como creemos haber probado (2). Con el Derecho Internacional nos regalaron uno y otro *la mejor Filosofía del Derecho,* haciendo prevalecer la tendencia *iusnaturalista,* a la que vuelven sus ojos tantos profesores de nuestros días, en España y fuera de España. En el mismo campo económico han encontrado ideas luminosas nuestros investigadores (2). La verdad es que Domingo de Soto, y a su vera otros teólogos, supieron ver las leyes de la economía, como verdaderos expertos, al estudiar el aspecto moral del comercio y de los cambios de moneda, los abusos criminales de los usureros judíos y judaizantes, que abundaban más de lo debido. Las citas y alusiones a los mercados internacionales de Medina del Campo y de Amberes, con otros varios, son frecuentes en Soto y en otros teólogos de la época.

Concretándonos ahora a la controversia teológica en torno a la justificación, diremos luego que Domingo de Soto la estudia, analiza y resuelve bajo todos sus aspectos, con gran acierto y

---

(1) Repetidas veces se remite Domingo de Soto, al tratar, en las obras impresas, de las cuestiones teológico-jurídicas planteadas por el descubrimiento del Nuevo Mundo, a su obra *De ratione promulgandi Evangelium,* que se ha perdido. Nos ha dejado, sin embargo, lo bastante en las obras impresas que tenemos, para colocarle al lado de Vitoria y entre los mejores teólogos-juristas del Siglo de Oro. Sus ideas las hemos expuesto, bajo este aspecto, de un modo amplio en nuestras obras, *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica,* vol. de 543 págs. y en «*La Teología y los Teólogos-juristas Españoles ante la Conquista de América*» un vol. de 700 págs., a las que nos remitimos.

(2) Nuestro amigo el Excmo. Sr. D. José Larraz, en su obra, *La Epoca del mercantilismo en Castilla,* Madrid, 1943, p. 109 y ss., expone las ideas de Domingo de Soto y de otros teólogos españoles, particularmente del dominico Fray Tomás de Mercado, en su obra *Tratos y Contratos de mercaderes y tratantes,* impreso en Salamanca en 1569, que refleja una tradición que Larraz vincula a los nombres de Vitoria-Soto-Azpilcueta-Mercado-Molina-Báñez.

como consumado teólogo. No era ciertamente nueva, pues venía debatiéndose, con más o menos intensidad, desde S. Agustín y durante toda la Edad Media. Se nos presenta, sin embargo, en el siglo XVI, dentro y fuera del Concilio de Trento, con caracteres y aspectos nuevos. El cisma y los errores protestantes renuevan su eterna actualidad, dentro de la Teología cristiana; las intervenciones de ciertos controversistas católicos, no siempre afortunadas, bien secundados por los autodidactos y humanistas, ya fuesen cardenales y obispos, pusieron de manifiesto lo que daban de sí algunas teorías y tendencias, que venían divulgándose siglos atrás. Por fortuna, para la Iglesia y para el Concilio de Trento, la verdadera Teología había tenido siempre grandes representantes y defensores, y era la Teología de los mejores teólogos del siglo XVI, al abrirse el Concilio. *Nunca será suficientemente ponderada la misión providencial del Renacimiento teológico y teológico-jurídico español,* que *se inicia* ya en tiempos de nuestros *Reyes Católicos,* como nos hemos complacido en repetir varias veces, *pues suele olvidarse este hecho.* Este Renacimiento tenía, sin duda, signo tomista, y en él ocupan el puesto de honor Vitoria y Domingo de Soto, como es notorio, pues le dieron forma, aunque no lo inicien. No deben ser olvidados los Cayetanos, Dezas y Conrado Kölin o de Colonia, por nombrar uno de cada nación, y no son los únicos.

Queremos decir con esto que la Iglesia estaba preparada para hacer frente a la revolución y cisma protestante (1517-1518), como estaba preparada para celebrar el Concilio de Trento, que hace época en la historia de la Teología y del pensamiento cristiano. España dio todo lo que tenía, y no era poco; era *la Nación más poderosa* y *la nación más preparada moral e intelectualmente.* Sin la presión y la decidida voluntad del Emperador Carlos V, y *sin la política hábil* y *conciliadora* de su sabio confesor, *Pedro de Soto* (1542-1548), avalada por su santidad, y tan bien visto en Roma como en la corte imperial, el deseado Concilio *hubiese fracasado de nuevo,* por tercera o cuarta vez, y *no se hubiese abierto* en diciembre de 1545. Sin el Renacimiento teológico no hubiese dado, humanamente pensando, los grandes frutos que todos admiramos. En España se cosechaban los frutos de la Reforma católica, tan valiente y decididamente amparada por Isabel la Católica, desde el principio de su reinado. El

13 de diciembre de 1474, nace la verdadera España, cabe el Alcázar de Segovia.

Tres son los nuevos aspectos con que se nos presenta la controversia acerca de la *Justificación,* dentro y fuera del Concilio, que señalaremos con sus denominaciones clásicas, en gracia a la claridad. Nos referimos a la *justicia imputativa,* traducción del viejo *non imputari,* y a la *doble justicia,* tan ligada a todo lo relativo a la *justicia inherente,* a su necesidad, a su transcendencia en las obras meritorias, a su condición de «*habitus*» sobrenatural, y de causa *formal* de nuestra justificación. Los teólogos saben bien cuantos problemas se plantean aquí; los familiarizados con la literatura teológica medieval no desconocen el origen y las causas de las desviaciones, entre los mismos católicos del XVI y de los siglos precedentes. En las soluciones acertadas y en los errores juegan un papel preponderante el *concepto de pecado,* particularmente el concepto del *pecado hereditario,* tras la caída de Adán y Eva, con sus consecuencias en el alma y en el cuerpo; no son menos fundamentales los conceptos de lo *natural* y de lo *sobrenatural,* de la *gracia actual y habitual,* con sus exigencias y virtualidades. No es posible dar un paso en firme sin tener ideas muy claras sobre todas estas realidades, que el teólogo debe analizar. La historia de la Teología es aleccionadora en esta materia. Y cuente el lector que nos limitamos, al presente, a la justificación en sí misma considerada, *a lo formal* en ella, si hemos de expresarnos en los términos clásicos de la Escolástica, que son los más exactos y precisos. La Teología, con más derecho que las otras ciencias, necesita de un tecnicismo propio y adecuado. Dejamos a un lado las múltiples cuestiones atañentes al *largo proceso preparatorio* de la justificación, pues nos llevaría muy lejos, y no disponemos de tiempo, ni de espacio. Tampoco nos detendremos en recordar los peligros del *posibilismo* nominalista de los siglos precedentes, pero con representantes en el XVI. La *gracia inherente,* que consagra Trento, no era una necesidad absoluta para ellos.

Consciente Domingo de Soto de esta realidad, nos regala en el mismo Trento su célebre obra *De Natura et Gratia,* que se imprime en 1547, en Venecia, cuyos tórculos estuvieron frecuentemente dispuestos para imprimir las obras españolas de nuestros grandes teólogos, como las de Colonia, Amberes, París, Roma, y

otras extranjeras, en competencia con las de España. Nosotros tenemos a la vista la edición de Salamanca de 1550, a donde había vuelto Soto, y va unida a su *Apología* contra el arriscado Ambrosio Catharino, O. P., tan censurado por otros dominicos, aparte de su *Relectio de ratione tegendi et detegendi secretum*, que el mismo editor estampa en 1552 y 1554.

La división de la obra responde, por entero, a los distintos aspectos de la controversia que acabamos de señalar. Un teólogo como Domingo de Soto no podía ignorar ni los peligros y causas del *derrotismo* seudoagustiniano, ni las del *posibilismo* nominalista, tan explotados por los luteranos, empezando por su jefe, aunque había consagrado pocas vigilias al estudio de la Teología, como es notorio. Unos y otros olvidaban y no comprendían la distinción neta, radical y profunda, entre los dos órdenes, entre el orden natural y sobrenatural, que sirve de base al sistema de Sto. Tomás de Aquino, como olvidaban el exacto concepto del pecado, incluído el original, y el altísimo concepto de la gracia, que el mismo Doctor y sus discípulos nos habían legado. De estos olvidos y desviaciones proceden las controversias, dentro y fuera del Concilio, sobre el *non imputari*, la *doble justicia* y acerca de la gracia y justicia *inherentes*, a que nos referíamos antes, con otras afines.

No vamos a insistir tampoco en esto, pues nosotros mismos lo hemos expuesto largamente en otra ocasión (3). Reafirmamos, sin embargo, que los formados en los escritos del Doctor Angélico tenían trillado el camino de las verdaderas soluciones, con sólo reparar en ciertos principios del Maestro. El nos había dicho ya: «*Ea enim quae sunt naturalia homini neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum*» (I. P, q. 98, art. 2). Principio luminoso, que el Santo nos regala al rechazar ciertos errores sobre las consecuencias del pecado original, pero que es aplicable y fue aplicado a toda clase de pecados, en las controversias teológicas y jurídicas. El derrotismo seudoagustiniano queda descartado. Así pudo escribir: «Unde manifestum est au-

(3) Como complemento de lo que aquí decimos, nos remitimos al tomo 2, de nuestra obra sobre *Pedro de Soto* y *las Controversias Teológicas en el siglo XVI y el Concilio de Trento*, en la *Introducción*, pp. 6-17, donde historiamos los antecedentes medievales, y en los Capítulos 2, 3 y 4 de la II. P, pp. 273-488, donde nos ocupamos del siglo XVI, fuera y dentro del Concilio.

tem quod *illa subiectio* corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, *non erat naturalis*; alioquin post peccatum (original) mansissent, cum etiam in doemonibus *data naturalia* post peccatum permanserunt». (I. P, q. 95, art. 4, ad 1.). Se puede hablar, con todo, de las clásicas «*vulnera naturae*», siempre que se entiendan bien y respecto del estado en que fue creado el primer hombre. «*Dupliciter* igitur potest intelligi *eius diminutio*: uno modo ex parte *radicis*, alio modo ex parte *termini*. Primo modo *non diminuitur* per peccatum, eo quod peccatum *non* diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est. Sed *diminuitur* secundo modo, inquantum scilicet *ponitur* impedimentum *pertigendi ad terminum*» (1-2, q. 85, art. 2), es decir, a la realización del acto. Con la *misma potencia* se hace más difícil la victoria al *interponerse* más enemigos.

Salvados los fueros de lo natural era necesario amparar del mismo modo los de lo *sobrenatural*, con todas sus exigencias. Así escribe: «Homo post peccatum *ad plura* indiget gratia, quam ante peccatum, sed *non magis*» (I. P, q. 95, art. 4, ad 1.). Traducido a nuestro romance vale tanto como si dijera: para la elevación de la naturaleza del hombre al orden sobrenatural *siempre* es necesaria la gracia santificante; supuesto el pecado, ya sea original o actual, es *también* necesario para su remisión. Aquí se duplican las necesidades y los fines. «*Non potest intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae*», nos dice el Doctor Angélico (1-2, q. 113, art. 2.), y repiten sus discípulos en sus obras y en el Concilio de Trento. La célebre expresión «*non imputari peccatum*» fue ya expuesta acertadamente por el Santo, pues corría entre los teólogos del XII, causando estragos, y procede del conocidísimo salmo 31, que se encuentra en todos los Breviarios de rezo. Al responder a una de esas objeciones que él mismo se fabrica, teniendo en cuenta los errores y deslices de sus predecesores, nos dice: al afirmar que «*non imputatur peccatum*», cuando Dios nos ama y perdona, no debe olvidarse que el amor divino no es como el amor humano, pues «*importat quemdam effectum in ipso cui peccatum non imputatur*» (1-2, q. 113, art. 2, ad 1 y ad 2.). Es decir, el amor de Dios incluye la infusión de la gracia santificante y habitual en el hombre pecador. Queda descartado el posibilismo nominalista y esa imputación *extrínseca*, híbrida e infecunda, que algunos teólogos y controversistas ampararon, como queda descartado el

error luterano, que concibe la justificación a modo de *manto que cubre* las llagas y podredumbre del alma sin curarlas. En buena Teología la justificación «*passive accepta importat motum ad iustitiam*», que será diverso, según el estado de la naturaleza del hombre. Es sabido que en el sentir de Sto. Tomás fue creado el primer hombre en gracia; no existió, por lo tanto, el estado de la naturaleza pura y simple. Pero aunque hubiera existido, siempre tendríamos por verdadero el principio anunciado. Tendríamos en ese caso que la justificación puede darse de *dos modos*: «uno quidem modo per modum *simplicis generationis*, qui est *ex privatione* ad formam»... «Alio modo (y es el que se da de hecho, pues todos nacemos pecadores) potest fieri huiusmodi iustitia in homine secundum rationem motus, qui est *de contrario in contrarium*; et secundum hoc *iustificatio importat transmutationem quamdam* de statu *iniustitiae* ad statum *iustitiae* praedictam» (1-2, q. 113, art. 1), y por eso no se concibe, ni es posible, la justificación del pecador sin la gracia infusa como dijo ya antes.

Constituído el hombre en el orden sobrenatural, mediante la gracia santificante y habitual, con los dones y virtudes sobrenaturales, que la acompañan, pueden ya tener los actos humanos los quilates necesarios para ser meritorios de la vida eterna. Fiel el Doctor Angélico a la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, nos dice: «*Nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia vocatur*» (1-2, q. 114, art. 3). Supuesta la gracia infusa, el mérito es ya posible. La raíz del mérito la ve y nos la descubre el Angélico cuando escribe: Si consideramos y atendemos solamente, al valorar dicho acto humano, a lo que hay en él de natural y nuestro, divorciado de otras causas y elementos, no es meritorio; pero si lo consideramos «*secundum quod* procedit *ex gratia Spiritus Sancti*, sic est meritorium vitae eternae de condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam»... «*Attenditur etiam* pretium operis secundum *dignitatem gratiae*, per quam homo *consors* factus *divinae naturae*, adoptatur in *filium* Dei, cui *debetur* haereditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud (Rom., VIII, 17), *Si filii et haeredes*». No sin causa repetirán los tomistas en Trento que la

Toda criatura, aún la más perfecta, al obrar, necesita de la moción divina, sin mengua de su libertad, si se trata de seres libres, como el hombre. Este principio es valedero en lo natural y en lo sobrenatural; pero la moción divina se reviste de los caracteres de cada orden. *Por la vía natural* Dios obra como creador y señor del universo; *por la vía sobrenatural* obra como Redentor y autor de la gracia. No pierden, por lo tanto, su condición de actos naturales, ni la naturaleza humana deja de ser pura naturaleza, al ser necesaria la acción de Dios para ser y para obrar, siempre que se produzca dentro de ese orden natural, impuesto por el mismo Dios. Todo entra en el campo de la providencia ordinaria de Dios. Por razones semejantes no se llama gracia, al presente, el crearnos y conservarnos, aunque todo dependa de la misericordia y de la graciosa generosidad divinas. En otros términos: Dios es muy libre para crear o no crear al hombre; pero supuesta su voluntad creadora, hay algo que le es debido al hombre, según su naturaleza y dentro del plan divino. Todo esto cae dentro de los límites de lo natural y es natural, concluye Soto.

Entendemos *por gracia* los auxilios y dones divinos, que Dios nos concede generosamente, con los cuales nos capacita para ejecutar aquellos actos que *superan* las fuerzas naturales del hombre. *La gracia es un don sobrenatural y para obras sobrenaturales*; es una *participación* del ser íntimo de Dios, que nos diviniza y nos da el ser sobrenatural, cuando se trata de la gracia habitual; es algo que no es debido al hombre, atendiendo a su ser de hombre solamente, aunque sea necesario para conseguir el fin sobrenatural a que Dios le destina, al crearlo (7).

Esto supuesto, expone Domingo de Soto los límites de la

---

(7) *Ibid.*, lib. I, cap. 2. «*Naturae enim voce*, in praesentiarum *facultatem* designamus *naturalem* liberi arbitrii ad bene agendum; atque nomine *gratiae*, auxilium, donaque nobis divinitus suffecta ad ea officia, quibus ineundis et perficiendis *natura non* sufficit. Ubi hoc animadvertendum est, quod *influxus, concursusque Dei generalis*, quamvis sit divinae maiestati spontaneus, ac voluntarius, ad *universalem* pertinens providentiam»... «inter causas *naturales* annumeratur: quasi sit *naturae debitus*». El auxilio especial, la gracia es necesaria para todo lo sobrenatural. La diferencia está en esto: «Nam *naturalia* munera, licet non sint debitae personae quasi ipsa meruerit, sunt tamen modo quodam *debita naturae*; *supernaturalia vero, nec personae, nec naturae*, et ideo *simpliciter* dicuntur *gratiae*».

potencia natural del hombre, dentro del orden moral, y cuándo es necesaria la gracia. No podemos entretenernos en la exposición de las cuestiones en torno a la gracia y al libre albedrío, con sus afines, y respecto de la preparación. Bastará decir que nuestro teólogo evita los dos escollos, que él mismo recuerda, y son harto frecuentes. No puede ponderarse el libre albedrío con mengua de la gracia, ni la gracia con mengua del libre albedrío. Son de más interés para nosotros, en este trabajo, las soluciones de Domingo de Soto en torno a la controversia sobre el *pecado original*, en sí mismo considerado, y acerca de sus *efectos* directos e indirectos en el alma y en el cuerpo, amén de lo relativo a su remisión por el Bautismo. *Son problemas que se reflejan*, teórica y prácticamente, en las soluciones al problema fundamental de la justificación. Por eso no pueden soslayarse, ni nos es permitido el pasarlas aquí por alto. Nos ocuparemos, sin embargo, de todas ellas con brevedad, y bajo los aspectos que aquí nos interesan.

Es sabido que Trento deja a un lado, intencionadamente y desde el primer momento, la controversia en torno a la *definición* del pecado original. Dando por definida su existencia y transmisión, pide a los teólogos y a los Padres, que concentren su atención *en los efectos*. Nuestro teólogo no podía seguir este camino, y no lo sigue. Conocedor del ambiente; consagra a esta cuestión varios capítulos. Hace más: tras las rutas del tomismo repara en lo verdaderamente «*formal*» en el pecado hereditario, *desligándolo* de la concupiscencia, con toda claridad. Acaso por esto algún escritor ha querido ver una innovación en el Maestro de la Universidad de Salamanca. Se nos permitirá le digamos sinceramente que le ha faltado visión histórica y teológica al enjuiciar de este modo a Domingo de Soto (8). Olvida que nuestro teólogo escribe principalmente para llevar la luz a los hombres de su época; *insiste*, como era su deber, en lo *formal* y propio del pecado original, pensando en los errores luteranos

(8) Nos referimos a A. Gaudel, en su artículo «*Péchè originel*», en el *Dict. de Theol. Cathol.*, col. 570. «En fait c'est la theorie de Saint Thomas, mais modifiée assez profundément». La verdad es que sólo hace resaltar el aspecto de más interés, teniendo en cuenta las controversias del siglo XVI, como es natural. En nuestra obra cit. sobre Pedro de Soto, t. 2, II. P, cap. 2, pp. 291-3.

«*minima gratia*» habitual es suficiente para el mérito. Con esto descartaban la *doble justicia*.

2. Ahora bien, ¿cómo responde Domingo de Soto a esta ruta tomista? ¿Cuál fue la actitud del teólogo segoviano ante las desviaciones de los católicos de su época, dentro y fuera del Concilio de Trento?... La respuesta no es difícil y la tenemos en la citada obra *De Natura et Gratia*, sin excluir las otras que salieron de su pluma.

Notemos, en primer lugar, que no sin causa elige para título de su obra esas dos palabras clave, *De Natura et Gracia*, como lo había ya hecho San Agustín, según él mismo recuerda. Sabía Soto que en ciertas naciones extranjeras, entre el mundillo de los controversistas, abundaban los que no tenían ideas claras sobre estas materias teológicas. No acertaban a frenar las violentas diatribas de Lutero, que no se cuida siquiera de revestirse con la acostumbrada piel de oveja (4), para conseguir sus intentos, bien secundado por los Príncipes alemanes. Con su pobre ciencia teológica seguía Lutero adelante en sus planes revolucionarios. Aunque no faltaron aguerridos defensores, desde el primer momento, había también otro grupo de autodidactos y humanistas, que no se distinguen por sus aciertos. Domingo de Soto alude a ellos, al principio de su obra, y se cree obligado a hacer una acertada defensa de la Teología y de la Filosofía escolásticas, tan desconocidas como calumniadas por ellos. Necesario y útil es el conocimiento de las lenguas, como es necesaria la Filosofía, pero no basta ser buen humanista para ser buen teólogo, nos dice Soto. La misma Teología necesita ser purificada (5). Es conocida la lucha secular entre el tomismo y el *nominalismo*, tan dado a las cábalas y sutilezas logísticas, tan censuradas por un Melchor Cano, y los verdaderos teólogos, como *desorientado* en muchas cuestiones funda-

---

(4) En el *Praefatio* de su obra *De Natura et Gratia*, escribe acertadamente Domingo de Soto, dirigiéndose a los Padres del Concilio: «*Videte*, proh dolor, spectatissimi Patres, quae *unius hominis* obstinata caecitas tandem evaserit. Et quod maius est, magisque indolendum miraculum, nunquam errores ulli tam tenues, exilesque seu vitae sanctimonia, seu doctrinam specteris, et patronos habuere. Quoniam *neque ovina saltem pelle obtecti*, neque ita multum *arte instructi*».

(5) *Ibid.*, fol. 2-3.

mentales. Los humanistas y afines, creyéndose muy al día, y satisfechos de su cultura clásica, se declaraban enemigos *de toda la Teología escolástica,* que desconocen por completo, *sin distinguir* entre teólogos y téólogos. Esta es la razón de la defensa de Soto. Para llevar la luz a los problemas discutidos en Trento, en las Sesiones quinta y sexta, escribe su obra. Lo que allí dijo, en público y en privado, quiere repetirlo ahora, más por extenso. «*Altius rem statui repetere et proferre latius*», nos dice Soto en el Prefacio de su obra. Es, pues, una glosa y una exposición doctrinal, del mayor interés, por tratarse de un testigo de vista.

Consciente Soto de la importancia de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, consagra luego, Lib. I, cap. 2, varias páginas a exponer estos conceptos. «*De nominibus natura et gratia*», es el título del capít. 2. A fuer de fiel discípulo de Santo Tomás, en adelante se ajustará a su doctrina, pues el Doctor Angélico trató estas materias con más extensión y certeramente («*copiosius*» y «*limatius*»), que ningún otro (6). Entre los antiguos y modernos, entre los pelagianos y entre sus adversarios, se ha jugado con estas palabras, aplicándolas con harta impropiedad, advierte Domingo de Soto. El verdadero teólogo no puede seguir ese camino, tan propicio al confusionismo. Aquí tomamos la palabra *natura* y *gratia* en su sentido propio. Por *naturaleza* y por *natural* entendemos, primordialmente, todo lo que entra como algo constitutivo en el ser del hombre, en cuanto hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, con las potencias y sentidos y actos propios del mismo ser, y en virtud de los principios y fuerzas congénitas al mismo ser. Actos naturales serán, pues, todos aquellos que son posibles dentro del campo de las fuerzas congénitas y connaturales al hombre, incluso los que contribuyen al desarrollo y perfeccionamiento de las virtualidades latentes en el ser del hombre. Aunque la moción de Dios, como creador, conservador y gobernador del universo, sea siempre necesaria, no impide el que estos actos sean naturales, advierte Soto. Aparece aquí el principio fundamental de Santo Tomás, base de su teoría de la premoción universal.

---

(6) Domingo de Soto, *De Natura et Gratia,* lib. I, cap. 2, fol. 5. (edic. Salamanca, 1550).

y en las desviaciones de algunos católicos. Los principios del tomismo le sirven de base, como sirvieron a otros para conclusiones semejantes. Así escribe: al pecar Adan, que «gerebat personam *totius naturae*»... «*tota in ipso rea facta est*»... «et *ingrata* invisaque effecta est Deo». «Quare *deordinatio* eadem et *deformitas*, ut verbis Scholae utamur, illius actus *mansit* per modum *habitus* infixa naturae» (9). Todos los hombres nacemos real y verdaderamente pecadores, *mancillada* nuestra alma e ingrata ante Dios. Las discutidas «*vulnera naturae*», dentro y fuera del Concilio, y tan mal interpretadas por algunos, entran en la categoría de los males «quae *connata* nobis essent cum natura *etiam* si nullum anteissent peccatum, sunt modo *poena* peccati, propter *beneficium* divinum, peccato sublatum, quo ab illis servabamur universis» (10). Piense el lector en la rebelión de las pasiones, en la misma muerte natural. Roto el freno de la justicia original, en la cual fue creado el hombre según Sto. Tomás, cada potencia tiende a sus actos propios *sin la coordinación* que aquel don divino las prestaba. Se trata de un efecto indirecto. Soto había recordado ya antes las palabras del Apóstol, cuando nos habla de la lucha entre la carne y el espíritu, en su Epístola a los Gálatas, para añadir que esa lucha era «*homini a natura ingenitam*» (11). Más adelante cita y copia el texto de Sto. Tomás (I. P, q. 95, art. 4, ad 1), que el lector pudo leer, pues lo transcribimos.

De éste se infiere que la *concupiscencia no es pecado*, y su permanencia en nosotros después del Bautismo no quiere decir nada respecto de la *plena* justificación por el Sacramento de la iniciación cristiana, contra lo defendido por Lutero. Ni vale decir que «*aliud est omnia peccata remitti, aliud vero omnia tolli*», como ellos pretenden, para concluir que el Bautismo «*omnia remittit, sed nullum tollit*». Se adivina la argucia luterana, fundada en un falso concepto de la remisión, que a la postre niegan, como es notorio (12). Por eso acuden al «*non imputatur*», que Soto rechaza, con múltiples argumentos, y citando las palabras del Doctor Angélico, cuando explica el verdadero sentido

(9) Domingo de Soto, *De Natura et Gratia*, lib. I, cap. 9, fol. 59.
(10) *Ibid.*, cap. 13, fol. 44-7. *De effectibus peccati originalis.*
(11) *Ibid.*, cap. 3, fol. 7.
(12) *Ibid.*, cap. 11, fol. 35-6.

de esa palabra (13). Las recordará el lector sin esfuerzo (1-2, q. 113, art. 2); las copiamos antes.

Pero Domingo de Soto piensa también en los católicos desviados. Se recordará *la oposición* en Trento a la frase «*nihil odit Deus*», que el Concilio consagra. Contra toda clase de adversarios son valederas estas conclusiones, que Soto nos regala, al resolver esta cuestión: «*Prima, omne peccatum per Baptismum tollitur*». El Apóstol nos dice que al ser bautizados en Cristo, «*in morte ipsius baptizati sumus*». Por esto hemos muerto al pecado, para vivir con Cristo. Morir al pecado vale tanto como resurgir a la gracia de Cristo, libres de toda culpa y de toda mancha. «*Secunda* conclusio: Per Baptismum *liberatur homo a reatu poenae* sibi debitae pro peccatis, ac si sufficienter pro omnibus satisfecisset». Nos incorporamos a su pasión y muerte, comunicándonos sus méritos, como si el bautizado hubiese muerto y sufrido con Cristo. «Passio autem Christi sufficiens satisfactio fuit pro peccatis, non solum nostris, ut habetur I. Joan., 2, sed etiam totius mundi». Del pecado en sí no queda absolutamente nada. Ya S. Agustín rechaza la calumnia de los pelagianos cuando escribe: Sostenemos que por el Bautismo «omnium dare indulgentiam peccatorum, et *auferre* crimina, *non radere*: *neque* peccatorum radices in mala carne *teneri,* quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata» (14). ¿Qué decir, pues, de la concupiscencia?... En el artículo siguiente nos da Soto esta conclusión: La concupiscencia en los bautizados, *considerada en sí misma,* ni se disminuye, ni se debilita, ni se extingue. La razón es clara: es una potencia *natural,* y la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Diremos más: puede acontecer que un bautizado sienta más intensamente la sensualidad de la carne que un infiel, a causa de su complexión natural (15).

Complemento de esta doctrina es la relativa a la infusión, mediante el Sacramento del Bautismo, de la gracia regeneradora, con todas las virtudes y dones, que la acompañan. Es la doctrina tradicional en el tomismo, que el Concilio de Viena (1311-

---

(13) *Ibid.*, cap. 19, fol. 168-170.
(14) Domingo de Soto, *In IV Sent.*, dist VI, q. 1, art. 1.
(15) *Ibid.*, art. 2.

12) aprobó «*tanquam probabiliorem*», pero que no tarda en triunfar totalmente, a pesar de ciertos adversarios. Soto la reafirma en los artículos siguientes de la misma obra (16). En la *De Natura et Gratia* abunda en las mismas ideas. Para Sto. Tomás la justificación, ya se verifique por medio del Bautismo o por la Penitencia, incluye siempre la remisión *total* del pecado y la *elevación o sobrenaturalización* del ser del hombre, del alma y de sus potencias. Para esto son necesarias, amén de la gracia habitual santificante, las virtudes y dones sobrenaturales. Al reiterarla Soto quiere cerrar el paso, tras la doctrina sobre el pecado original y la concupiscencia, al error envuelto en el «*non imputari*», y también a la *doble justicia,* que nace por no comprender bien lo que es el orden sobrenatural, lo que es *la gracia habitual* y lo que son y representan las virtudes y dones en los actos sobrenaturales. El mismo Soto nos dirá que en el mismo Concilio advirtió a todos el peligro y el error oculto en la vieja expresión «*Non imputari*», y como siempre le pareció sospechosa (17). Volveremos sobre esto.

3. El recuerdo de la controversia dentro del Concilio de Trento nos dará la medida del ambiente reinante. Es un ambiente de lucha. Si hechos recientes, entonces, y harto conocidos, revelan la extensión del mal, en Alemania y en la misma Italia; las encontradas opiniones de los Padres del Concilio revelan que no estaban solos los Contarini, Pighius, Gropper y demás colonienses. Domingo de Soto empieza su obra recordando los censurados acuerdos de la Dieta de Ratisbona, de 1541, sin olvidar al arriscado Pighius y a los «*ortodoxi colonienses*» que «*in suo Antididagmate*» no se habían expresado con mayor acierto (18). La frase de Contarini, el bueno y despistado cardenal, vale por una historia. Quien no teme afirmar que «*il fundamento dell'edificio di luterani é verissimo*», no puede sen-

---

(16) *Ibid.*, art. 3 y 4.

(17) Domingo de Soto, *De Natura et Gratia,* lib. II, cap. 20, fol. 171. Puede tener un sentido aceptable, siempre que se explique bien, lo que no se ha hecho. «Sed tamen, escribe Soto, perquam necessarium est perspicere quam *isti* religionem abdunt *sub nomine imputatae iustitiae* Christi. Quod verbum *mihi* semper *suspectum, in suspitionem detuli* coram Santa Synodo, prodens *quanta qualiaque isti conficiunt ex hac sua imputata iustitia.* Quae postea alii, me peritiores, diligentiore disputatione perpenderunt».

(18) *Ibid.*, lib. II, cap. 20, fol. 171.

tir escrúpulos en las deliberaciones, de Ratisbona (19). Su sobrino, Obispo y Padre del Concilio, se encargará de recordarnos en Trento este doloroso episodio, que parece no le sirvió de enseñanza. Las divergencias en Trento comienzan ya al tratarse de la justificación por el Bautismo. Las falsas ideas sobre el pecado original dan ahora su fruto. El 8 de junio de 1546 habla el célebre Seripando, hombre de talento, General de los Agustinos, que acaba siendo cardenal y uno de los Legados del Papa en la tercera y última época del Concilio. Por aferrarse a ciertas expresiones agustinianas, que venían corriendo desde antiguo y a través de los teólogos del XII, incurre en juicios lamentables, siendo acompañado por otros pocos Obispos, como el de Cava y el senegaliense Marcos Viguerio. Rompe Seripando una lanza contra la frase «*in renatis nihil odit Deus*», que figuraba en el proyecto de Decreto, presentado al Concilio para su examen (20). La oposición es significativa y confirma cuanto llevamos dicho. Seripando no hubiese llegado a donde llegó sin su falso concepto del pecado original, vinculándose a la *concupiscencia*. Como ésta queda y subsiste en los bautizados, no le queda otra salida que oponerse a la citada expresión: «*in renatis nihil odit Deus*». Fueron muchos los Padres que se opusieron a la tesis de Seripando, y entre ellos los tomistas, como el Obispo Pedro Bertano, O. P., y Juan de Salazar de Burgos, Obispo de Lanciano. Los deseos de Seripando y de sus pocos seguidores no fueron atendidos bajo ningún aspecto, y la expresión se mantiene en los sucesivos proyectos de Decreto y está en el definitivo y actual (21).

A pesar de esto, surge de nuevo la controversia al discutirse el Decreto sobre la Justificación, aunque se polarice en torno de la justicia *imputativa* y de la *doble justicia*, sin olvidar lo referente *al mérito*. Leyendo las Actas del Concilio y los discursos de los teólogos y Obispos se adivina fácilmente la formación teo-

---

(19) Dittrich, *Regesten und Briefe v. K. G. Contarini*, p. 361.

(20) *Act. Concil. Trid.*, vol, 5, p. 203 (edición Goerresiana). Siempre citamos por ella.

(21) *Ibid.*, p. 221. En el Decreto actual, can. 5, se puede leer la discutida expresión «*in renatis enim odit Deus*», seguidas de otras no menos expresivas. *Concil. Trid.*, Sess. V, can. 5. Dada el 17 de junio de 1546. La expresión va, sin embargo, después del *Anathema*, como confirmando lo definido y condenado directamente.

lógica de cada uno. Aquellos olvidos, ponderados por nosotros, de la vida sobrenatural, de la naturaleza de la gracia santificante y habitual, que nos *deifica,* purificando y elevando nuestra alma, se reflejan ahora. Es evidente que *dentro* de la doctrina realista del Doctor Angélico, con su concepto de lo sobrenatural, *no caben* ni el *posibilismo* nominalista, que desemboca en un concepto *extrinsecista* de la justificación, sin la verdadera transformación del alma, ni caben tampoco la *justicia imputativa* y la *doble justicia,* más o menos atenuadas por algunos católicos, dentro y fuera del Concilio. ¿Qué razones tenía Seripando y sus afines para adoptar esta posición? (22).

La respuesta no es difícil. Aparte las causas apuntadas, es evidente que un hombre del talento y de la preparación de un Seripando tenía motivos y razones serias, que le hacían vacilar. Hombre sincero, no trata de ocultarlos. Basta leer sus largos y razonados discursos para descubrirlos. Digamos luego que Seripando es un agustiniano que *no acierta* a penetrar en el verdadero contenido de ciertas expresiones del Doctor de la Gracia, tan poéticas como bellas. Con gusto añadiremos que son tan bellas como verdaderas, siempre que sepamos interpretarlas, dentro del contexto, y sin olvidar el estilo del Santo. Es lo que vio Domingo de Soto y no supo ver Seripando. Recordando el lenguaje de S. Agustín y las modalidades de sus giros e imágenes, nos dice el teólogo español que S. Agustín *platoniza.* La observación es exacta, pues su formación platónica y su temperamento le llevan a emplear esas expresiones de sabor platónico, que algunos no supieron interpretar. Es evidente que un S. Agustín no puede tener la precisión y el tecnicismo de un Sto. Tomás; el siglo V, no es el siglo XIII. Por olvidar estas normas elementales, se abusó tanto de S. Agustín entre los herejes y entre los mismos católicos. Sin estos olvidos, al decir de Domingo de Soto, ni Lombardo hubiese identificado la caridad con el mismo Espíritu Santo, ni otros teólogos hubiesen aceptado la justicia *imputativa* y la *doble justicia,* alegando textos aislados de S. Agustín. «Hanc opinionem, escribe Soto, refiriéndose

(22) La controversia, con todos los detalles y cambios efectuados, la historiamos en el t. 2, de nuestra obra sobre Pedro de Soto, etc., II, P, cap. 2, pp. 296-308, y a ella nos remitimos.

a Lombardo, sibi induxit propter verba Augustini, 8 de Trinitate, cap. 8, ubi inter exponendum illud Ioannis, *Deus caritas est,* ait quod qui proximum diligit, consequens est, ut dilectionem ipsam diligit: nam dilectio Deus est»... «Atque ideo manifestum est, inquit Magister, non esse aliam in nobis caritatem, praeter personam ipsam Spiritus Sancti»... «At vero *hoc idiomate* Augustini, non modo tunc Magister, *sed nunc plerique* decipiuntur; ut capite 20, circa *iustitiam imputativam* iterato admonebimus. Fuit enim ab ineunte adolescentia *Platonis philosophia* intinctus, qui ideas separatas censebat esse divinam essentiam, ut theologi profitentur. Et idcirco cum *quidquid in nobis insit perfectionis,* ut sapientia, iustitia, caritas, et id genus reliqua, *participatio quaedam sit* eiusmodi perfectionum quae sunt in Deo, crebro *utitur illo modo loquendi platonico,* quod nos simus boni bonitate, quae est Deus, et sapientes sapientia, quae est Deus. Atque eadem phrasi, ait, caritatem nostram: videlicet, qua Deum diligimus, esse Deum ipsum, ut fidus eius interpres Div. Thomas, 2-2, q. 23, cognovit. Haut tamen respuit, neque vero denegandum est, *quin in nobis sit habitus* caritatis infusus, ut illico apparebit». (28). Si tenemos ahora en cuenta las glosas y comentarios al Psalmo 142, 2. *Et non intres in iudicium cum servo tuo, quia non iustificatur in conspectu tuo omnis vivens*», tendremos las bases de la *doble justicia.* El mismo Seripando alude, en pleno Concilio, a las imperfecciones que se mezclan en nuestras mejores obras, y por eso esclama con S. Agustín: «*Vae hominum vitae quantumcumque laudabili, si remota misericordia discutiatur*» (24).

Para apreciar ahora la controversia dentro del Concilio recordemos que el 22 de junio de 1546 se propusieron a los teólogos una serie de preguntas a las que debían responder. Aquí nos interesan la primera y segunda: «*Quid sit iustificatio* quoad *nomen* et quoad *rem,* et quid intelligitur per *iustificari* hominem»... «*Quae sunt causae iustificationis*» (25). Sólo tenemos un resumen brevísimo de las respuestas de los Teólogos, en sus

---

(23) Domingo de Soto, *De Natura et Gratia,* lib. II, cap. 17, fol. 160.

(24) La cita es de las *Confesiones* de S. Agustín, I, 9, c. 13, n. 34 (PL. 32, 778).

(25) *Act. Concil. Trid.*, vol. 5, p. 261.

Congregaciones previas, y no merece la pena el detenernos en ellas. Notemos, sin embargo, que Lorenzo Mazochio, servita, reduce la gracia a la asistencia del Espíritu Santo, como si quisiera renovar la vieja opinión de Lombardo (26). Al intervenir los Padres del Concilio, es decir, los Obispos, el 30 de junio, se van aclarando los puntos discutidos, basándose en la conocida distinción de los *tres estados*. Unos y otros reflejan su mentalidad y su formación teológica. Así vemos cómo el obispo Angel Pascual, O. P., nos describe el proceso de la justificación en perfecto tomista, incluyendo la infusión de la gracia, el doble movimiento del libre albedrío y la remisión total del pecado. «*Effectus* autem divinae *dilectionis* in nobis, qui per peccatum tollitur, *est gratia,* qua homo *fit dignus* vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo *non potest intelligi remissio culpae, nisi adesset gratiae infusio*», nos dice el obispo dominico. Son las palabras del Doctor Angélico, que el lector conoce, y que repiten muchos tomistas, dentro y fuera del Concilio, para poner freno y descartar toda sentencia inadmisible. «Et ideo licet *antequàm* homo peccaret, *possit esse sine culpa et gratia,* ut in statu innocentiae (en la *hipótesis* de haber sido creado el hombre sin darle también la gracia), tamen *post peccatum non* potest esse sine culpa, *nisi gratiam habeat*» (27). La palabra *inhaerens* comienza a ser repetida en el Concilio. El obispo Pedro Bartano, O. P., nos habla, el 8 de julio, de la «*iustitia Christi nobis inhaerens*», y el español Juan de Salazar nos dirá que nos justificamos «*non* per solam assistentiam Spiritus Sancti, sed per quandam gratiam *nobis propriam inhaerentem*» (28). Por su parte Cornelio Mussus, O. M. Conv., rompe una lanza contra la justicia imputada: «Nos *non* iustificamur iustitia Chisti nobis *imputata,* sed nostra *propria* etiam iustitia, cum *unusquisque* per passionem Christi iustitiam *propriam* acquirimus» (29). Dos obispos españoles se expresan estos días con notable precisión: el célebre Pacheco y Bernardo Díaz de Lugo. Si el primero confirma su razonamiento con las conocidas palabras de Santo To-

(26) *Ibid.*, vol. 5, p. 280.
(27) *Ibid.*, vol. 5, p. 304.
(28) *Ibid.*, vol. 5, pp. 309-310 y 316.
(29) *Ibid.*, vol. 5, p. 317.

más (1-2, q. 113, art. 2), «*non potest intelligi remissio culpae, si non adesse infusio gratiae*», el obispo de Calahorra aboga por la gracia «*inhaerentem*», sin la cual no es posible la verdadera justificación (30).

No faltan, con todo, disidentes. El 10 de julio habla el obispo Julio Contarini, sobrino del célebre cardenal que aceptó la concordia de Ratisbona de 1541. Las Actas del Concilio nos transmiten el juicio de los Padres, a quienes «*non satis orthodoxa visa fuit*», la opinión del obispo nepote (31). No le mejora el obispo de Cava, protagonista de un desagradable incidente. Un testigo de vista nos dice que algunos obispos se excedieron al ponderar el papel de la fe en la justificación, «*praecipue* Vigorniensis, Britanus et Cavensis napolitanus, qui eo processit ad fidei encomiam, ut dilectionem Dei *vix necessariam esse dicere*». A pesar de ser reprendido por muchos, no quiso ceder, insistiendo en la misma sentencia en otra Congregación, bien acompañado de libros. Fue cuando entraron en juego las barbas, en briosa contienda (32). Leído el primer plan de Decreto el 24 de julio de 1546, comienza la controversia en torno al célebre canon siete, que corresponde al once actual, tras muchos cambios. El obispo de Asculano nos dirá el 17 de agosto: «Quoad 7 canonem *appeterem*, ut *non* apponeretur *anathema non* tenentibus gratiam *inhaerentem* propter reverentiam aliquorum Doctorum illustrium *catholicorum*, qui id senserint» (33). Leído el segundo proyecto de Decreto, el servita Lorenzo Mazochius se atreve a decir que «*vox inhaerentis* videtur *superflua*» (34). En cambio el franciscano Ricardo Cinomano pide que a la palabra «*inhaeret*» se añada en el canon Séptimo «*veluti habitus infusus*» (35). Con esto revela estar en la verdadera senda y con los otros teólogos, sin los temores del carmelita Vicente de Leone, que fue obispo después. Entre los Padres del Concilio aparece cierta división, prevaleciendo los defensores de la justicia inherente, que suelen ser también adversarios de la doble justicia. Así

(30) *Ibid.*, vol. 5, pp. 322-4 y 330-1.
(31) *Ibid.*, vol. 5, pp. 325-7.
(32) *Ibid.*, vol. 5, p. 340.
(33) *Act. Concil. Trid.*, vol. 5, p. 411.
(34) *Ibid.*, vol. 5, p. 436.
(35) *Ibid.*, vol. 5, p. 437.

Cornelio Mussus, O. F. M., Tomás Casella, O. P., Tomás Stella, O. P., Fonseca y Navarra (36). Por su parte Ambrosio Pelargo, O. P., Procurador del arzobispo de Tréveris, y por esto interviene con los Obispos en las Sesiones Conciliares, pide *se declare mejor* lo referente a las dos justicias, pues sólo nos justificamos con la justicia inherente, participada de la justicia de Cristo. Ruega también que se condene «*expressius*» la herejía luterana, y que el canon discutido se divida en tres. Su ruego será atendido y hoy corresponde a los cánones 11, 12, 13 y 14 del Decreto actual (37).

El mismo día 8 de octubre hablará Seripando, seguido del General de los Servitas, que lo hace el 9 y de Domingo de Soto, representante del Maestro General de los Dominicos, y el ya cardenal Pacheco, que se reservó hasta oír a nuestro teólogo Soto. Entramos en el momento más interesante de la controversia sobre la justificación, formalmente considerada, y que no puede ser definida *sin rechazar* la justicia *imputada* y la *doble justicia*. Debemos detenernos ante el discurso de Seripando, que se conserva íntegro. No ignoraba que el ambiente y la mayoría están en contra suya. Su discurso es mesurado y expositivo; prefiere señalar los peligros de una condenación franca, teniendo en cuenta que alcanzaría a ciertos controversistas católicos; no intenta defender abiertamente esa doctrina, y está siempre dispuesto a someterse a la decisión final del Concilio. La táctica de Seripando tiene su razón de ser. Es conocida la norma conciliar: definir lo preciso para condenar el error luterano y declarar la verdadera doctrina, evitando, en lo posible, la reprobación *directa* de los autores que se conservan dentro de la fe católica, a pesar de sus deslices teológicos. Por eso podía decir Seripando en su histórico discurso: «*Sunt et alia*, de quibus *piissimi* et eruditissimi viri, Doctores quoque *celeberrimi* (no tanto, a la verdad) et *catholici* non modo secus senserunt, verum etiam *scripserunt*, tam *in Italia* quam *in Germania*, cuius partem catholicam scilicet, tenemus et conservare debemus, partem alteram amisimus, ea recuperare vel consilio vel armis nitimur. *Tale illud est, una* ne sit *an duplex iustitia*,

(36) *Ibid.*, vol. 5, pp. 456-467.
(37) *Ibid.*, vol. 5, p. 485.

qua iustificamur, in qua quidem quaestione *ego nihil assero*; Sanctae Synodi esto de iis omnibus iudicium». Quiero limitarme, añade Seripando, a exponer «*quae ab illis dicuntur*». El punto crucial de la controversia, según ellos, se encuentra en esto: «*utrum nos* qui iustificati sumus, et consequenter glorificandi sumus iuxta illud (Ad Rom., VIII, 30)..., «*apud divinum tribunal* iudicandi sumus *ex una tantum* iustitia, iustitia inquam operum nostrorum prodeuntium *ex gratia Dei,* quae in nobis est, *an ex duplici iustitia,* nostra scilicet, quam modo dixi, et iustitia Christi, passione scilicet merito et satisfactione Christi *suplente* imperfectionem iustitiae nostrae». Tras la cita de una lista de errores luteranos, redactada por Ambrosio Catharino, O. P., teólogo del Papa en el Concilio, aunque los Dominicos no le consideraban como verdadero teólogo, nos dirá Seripando que midan los Padres su responsabilidad y no den a los luteranos la alegría de ver también condenados a controversistas católicos como Contarini, Pighius, Julio Pflug y Gropper (38), y no eran los únicos. El buen Seripando quiso ampararse también en el célebre cardenal Cayetano, O. P., pero ya los editores de las Actas del Concilio le dan a Seripando el merecido correctivo, que no vamos a repetir, pues Cayetano, como otros muchos tomistas, es radicalmente opuesto a estas teorías, como es notorio, y nosotros probamos en otra ocasión (39).

¿Qué efecto produjo en el Concilio el discurso de Seripando? Nada consigue; los contrarios eran legión y lo más granado de tan célebre Asamblea rechazaba sus ideas. Era ciertamente lamentable que los anatemas conciliares alcanzasen a determinado número de controversistas y teólogos católicos, aunque no se les nombre nunca; pero las normas conciliares no podían ir tan lejos, bajo este aspecto de piadosa consideración ante los hombres de buena fe, que no se definiera claramente la verdad católica. Le salió a Seripando un partidario en el General de los Servitas, que no se distingue por sus aciertos (40). El mismo día nueve habla Domingo de Soto, durante hora y media, rea-

---

(38) *Ibid.*, vol. 5, pp. 485-490.

(39) *Act. Concil. Trid.*, vol. 5, p. 490. De Cayetano nos ocupamos extensamente, por su importancia, en la II. P., cap. 4, pp. 410-318 del t. 2. de nuestra obra sobre Pedro de Soto.

(40) *Act. Concil. Trid.*, vol. 5, p. 490.

firmando y avanzando en la ruta señalada por el Decreto que se discutía. Aprueba se diga que «*non sunt duae iustitiae*», pero prefiere a la palabra «*datur*» la más expresiva y propia «*communicatur*», pues verdaderamente la recibimos de Cristo. Añade algo más: «explicatur quod non unicuique datur eadem, sed secundum mensuram nostrae fidei et operum nostrorum iustitiae Christi nobis imputatur. *Et loco verbi imputatur dicatur participatur*» (41). Es una lástima que no tengamos íntegro su discurso, aunque de esto no podamos culpar a nadie más que al mismo Soto, al no entregarlo y conservarlo, acaso por tener entre manos su obra. Los secretarios del Concilio no eran taquígrafos capaces de transcribir todo, y se contentaban con un resumen, no siempre preciso y exacto, y con *recibir* lo que se les daba, como hicieron algunos más cuidadosos y diligentes en la conservación de sus escritos. Es también posible que Soto hablase sin escribir totalmente su discurso; tras veinte años de enseñanza en Salamanca bien podía permitirse la libertad de exponer su pensamiento sin sujetarse a un texto previamente escrito. Al analizar luego su obra, *De Natura et Gratia*, veremos más claramente su pensamiento. Tras Domingo de Soto interviene el cardenal Pacheco, que se había reservado hasta oír el parecer del teólogo dominico, y su voto se suma y coincide con el del Maestro segoviano. Del resumen de las Actas entresacamos estas expresivas peticiones: «*Deleatur* verbum *imputari*, sed dicatur *communicatur, participatur*. Itaque *non* sunt *duae* iustitiae, laudavit dicta per Bituntinum et Sotum. Desiderat *aperte* declarari, quod *una* est iustitia» (42). Otros Padres se adhieren a esta doctrina.

Se habrá advertido que Seripando *supone* en los controversistas católicos la aceptación de cierta justicia nuestra, inherente. El hecho es cierto y por eso se distancian de los protestantes; pero no es menos cierto que en algunos desaparece o es tan menguada, que apenas tiene valor. Diríase que es una manera suave de disimular el error manifiesto. No debe, pues, sorprendernos que la oposición se mantenga y acreciente al discutirse el tercer proyecto de Decreto, a pesar de los esfuerzos de Seri-

(41) *Ibid.*, vol. 5, p. 491.
(42) *Ibid.*, vol. 5, pp. 491-2.

pando y de sus pocos aliados. El mismo Seripando nos cuenta el 25 de octubre de 1546, en su interesante y minucioso *Diario*, que de la misma Roma llegaron otras censuras (43). Se refiere a los Teólogos del Papa, que eran sus asesores en la ciudad eterna, de donde procedían casi a diario órdenes y normas. Las Actas del Concilio nos dan sus nombres, y la mayoría pertenecen a la Orden Dominicana, sobresaliendo Romeo, Superior General, a quien representaba Soto en Trento, y Bartolomé de Spina, O. P., Maestro del Sacro Palacio. En el voto de Spina, que nos dan los modernos editores de las Actas del Concilio de Trento, figura esta categórica sentencia: «*Minima gratia gratum faciens, qua iustificamur, est sufficiens principium merendi vitam aeternam ex propria virtute*». Esta es «*clara doctrina*» (14).

No fueron más benévolos los Teólogos y Padres que estaban en Trento. El 15 de octubre de 1546 fueron presentados a los Teólogos los dos artículos en los que se centraba la batalla. En ellos se pregunta: «*Utrum iustificatus*, qui operatus est opera bona *ex gratia et auxilio divino*, a meritis D. N. Iesus Christi profecto, ita ut retinuerit *inhaerentem* iustitiam, praesentans se cum illa ante tribunal Christi, censendus sit *satisfecisse* divinae iustitiae *ad meritum* et acquisitionem vitae aeternae; an vero *cum hac* inhaerente iustitia opus *insuper* habeat misericordia et *iustitia* Christi, hoc est merito passionis eius, quo *suppleantur* defectus suae iustitiae, quae iustitia communicetur ex divina dispensatione secundum mensuram fidei et caritatis». El segundo artículo se refiere a la controversia sobre la certeza de la gracia, de la que no podemos ocuparnos aquí (45).

El lector puede advertir que en la pregunta formulada a los Teólogos de Trento se da ya por cierto y averiguado la existencia en nosotros de la gracia santificante, habitual, inherente, al ser justificados, y que nos ha sido *comunicada* por Cristo, como causa eficiente y meritoria. Ahora se trata de *valorizar* la trascendencia de dicha gracia inherente, al obrar sobrenaturalmente el hombre justificado y poseedor de la misma. En otros términos: se trata de examinar *el valor* de nuestras obras

(43) *Ibid.*, vol. 2, p. 430.
(44) *Act. Concil. Trid.*, vol. 12, p. 667.
(45) *Act. Concil. Trid.*, vol. 5, p. 523.

hechas en gracia, señalando las fuentes del *mérito* respecto de la vida eterna. Con esto se acaba de perfilar el concepto de la justificación, minando por su base las teorías inaceptables sobre la *doble justicia,* y no digamos las que se formulaban en torno a la justicia *imputativa.* Conscientes los Teólogos y Padres del Concilio de esta realidad, orientan sus respuestas en el sentido de hacer patente *cómo esos actos sobrenaturales nuestros,* vivificados ya con la gracia habitual e inherente, amén de la moción del Espíritu Santo, de Dios, siempre necesaria en toda clase de actos, en buena doctrina teológica y tomista, *tienen en sí* todos los principios y elementos necesarios *para ser meritorios* de la vida eterna, sin necesidad de absurdas e inútiles *suplencias,* al comparecer ante el tribunal de Dios. Nótese cómo ya se suponen los dos principios necesarios, gracia y auxilio divino, en la pregunta formulada a los Teólogos. El blanco más directo es la exclusión de la doble justicia.

Las respuestas son, de ordinario, tajantes. Vicente de Leone, carmelita, Ricardo Cenomano, Juan Bautista Cenomano y Juan Concilio, franciscanos, se muestran contrarios a la doble justicia. Certeramente dirá éste que no es necesaria «*nova applicatione*», pues nuestro obrar va siempre unido con el de Cristo, y no divorciado «*ut quidam imaginantur*». Cita expresamente a Pighius, Contarini, y el *Antididagma* coloniense, como contrarios y despistados (46). En los teólogos del Rey de Portugal, Jerónimo Oleastro, O. P., y Gaspar de Reyes, O. P., vemos reverdecer los principios de Sto. Tomás y las gráficas expresiones de Cayetano, dando sus frutos en la nueva controversia. «*Quoad primum articulum,* nos dice el primero, homo iustificatus cum sua gratia *inhaerente* praesentans se ante tribunal Dei, praesupponit *primo,* quod iustificatus habet Spiritum Sanctum; *secundo,* quod in sacris Litteris probatur, quod nostris operibus bonis debetur vita opera iustorum facta in caritate *non tantum* dicuntur sua, sed aeterna, iuxta Paulum (II Tim., IV, 7-8): *Cursum,* etc.; *tertio,* Spiritus Sancti»... Sigue razonando el gran teólogo en el mismo sentido, para concluir: «ergo *nulla alia* applicatione postea indigent». Sería inútil la primera infusión de la gracia y el auxilio divino, en la hipótesis de los defensores de la doble

(46) *Ibid.*, vol. 5, pp. 526-546.

justicia y no se comprende cómo puede conseguirse con esa nueva aplicación lo que no se lograse con la gracia inherente. Es absurdo suponer que Dios se ve forzado a suplir su misma obra, dentro del orden sobrenatural (47).

Prescindiendo de otros muchos, y entre ellos de Carranza, O. P., que es muy gráfico y exacto, recordemos que no faltaron algunos defensores de la doble justicia, como Aurelio Filippucio, agustino, Antonio Solis, sacerdote español, y el despistado Lorenzo Mazochius, servita (48). En cambio Gregorio Perfecto, agustino, se muestra harto duro contra los defensores de la doble justicia, sin tener en cuenta que se enfrentaba con Seripando. Suyas son estas palabras: «*Neque scio quis unquam, modo vel prima Theologiae rudimenta* perceperit, non dico *novam* istam applicationem asserere, sed vel *somniare* ausit. Si quis iustus est iustitia operum, quae a iustitia *inhaerente* per misericordiam Dei et Christi merita venit, *semper* habet secum Christi iustitiam, a qua in esse et conservari dependet. *Quid ergo opus* est *nova* applicatione?» (49). Por su parte el dominico portugués, Gaspar de Reyes, busca con acierto en la naturaleza de la gracia y en la unión con el Espíritu Santo, tantas veces ponderada por nosotros, al exponer a Santo Tomás, la base y la razón del mérito. Así puede concluír su largo discurso: «Cum ergo *praesenter* ante tribunal Dei cum gratia *inhaerente*, merito Christi mihi data, et bonis operibus, *eius virtute factis*, quae opera sunt *fructus mei*, in quantum *ramus sum* insertus bonae olivae (Ad Rom., XI, 24), quae Christus est; per eam gratiam eius succum et pinguedinem *participans* offero certe *id quod sufficiens est* ad consequendam vitam aeternam, *absque alia* particulari et *nova* applicatione iustitiae et merito Christi. Sed praemiantur in me illa bona opera, non ut a me producta, absque pluri, *sed ut producta a me velut a ramo inserto et inhaerente olivae Christi*. Unde si quaeratur a me: *cuius est iustitia haec* quam tu praesentas?, profecto respondebo: *Mea est et Christi est*; *mea est haec gratia*, quia Deus eam *mihi dedit, mea sunt haec opera*, quia a me producta; cooperatores

(47) *Ibid.*, vol. 5, p. 546.
(48) *Ibid.*, vol. 5, pp. 561-4 y 581-590.
(49) *Ibid.*, vol. 5, pp. 576-581.

enim sumus Dei (Ad Corint., III, 9); sed haec gratia Christi est, quia eius merita mihi data; *haec opera Christi sunt*, quia, ut fierent, Ipse mihi virtutem contulit. Sicut scriptura et manus et totius dicitur. Ac proinde quando ego *meam* hanc iustitiam *offero, eo ipso iustitiam Christi offero*, a qua *haec mea* in fieri et conservari dependet, velut rivulus a fonte et radius a sole. Et quia Christi iustitia iam, ut dixi, erat accepta, fieret profecto magna iniuria, si iterum egeret nova alia applicatione» (50).

Se nos perdonará tan larga cita en gracia a su exactitud. Esto nos dispensa de ocuparnos de otros teólogos, pues de muchos de ellos ya lo hicimos en otra ocasión. Diremos solamente que, a nuestra cuenta, sólo uno, Francisco de Herrera, sacerdote español, parece compadecerse de los antiguos *posibilistas* nominalistas y afines, y pide se defina sin condenarlos directamente (51). Los otros teólogos prefieren, al parecer, no recordarlos, sin importarles el parentesco familiar y nacional. Sumando los votos podemos concluír que 32 teólogos rechazan la doble justicia y cinco la defienden con más o menos reservas. Los Padres del Concilio no siguen otro camino, aunque entre los Legados del Papa se sentaba Reginaldo Pole, que no disimula sus simpatías por la doble justicia, y formaba parte del grupito de cardenales y obispos, piadosos y rectos, pero poco teólogos. A ellos se podía agregar al abad Luciano, «*Scholasticae Theologiae prorsus expers, et ob id scholastici nominis perpetuus hostis*», en frase de los eruditos editores de las Actas del Concilio de Trento (52). Por esta abrumadora mayoría no podía dilatarse la decisión final. El 13 de enero de 1547, día en que se celebra la *Sessio VI*, es aprobado el Decreto definitivo, tras laboriosas correcciones y cambios en las palabras y en la redacción. Con esto se marca una fecha histórica, de gran trascendencia dogmática y teológica.

4. Como complemento de todo lo dicho, y para terminar, queremos volver la vista a la obra de Domingo de Soto, *De Natura et Gratia*, por haber sido escrita allí, según advertimos. De este modo podremos conocer mejor el pensamiento del teólogo

---

(50) *Ibid.*, vol. 5, pp. 594-8.
(51) *Ibid.*, vol. 5, pp. 600-3.
(52) *Ibid.*, vol. 5, pp. 659-60.

español y el desarrollo de la controversia sobre la justificación, dentro y fuera del Concilio de Trento. Para esto nos bastará analizar los capítulos principales del Libro II y algunos del Lib. III, donde trata más directamente los puntos discutidos. Tras el examen de las cuestiones atañentes a la preparación a la gracia santificante, señala Soto en el Lib. II, cap. 9, las verdaderas causas de la justificación. Tenemos aquí una buena síntesis de la causa final, próxima y última, de la causa meritoria, de la causa eficiente, bajo todas sus formas, de la causa material y de la causa formal. «Est enim causa finalis, tam proxima quam suprema, escribe Soto, mox efficiens, et instrumentalis, deinde materialis et dispositiva: ad haec exemplaris et formalis». El fin próximo de la justificación es nuestra glorificación; «supremus vero est Deus ipse». Es evidente que «Deus non propter creaturas primum, sed propter se», crea al hombre y a todas las criaturas, para hacer más visible su gloria y su nombre. «Hic ergo est supremus finis redemptionis mundi et glorificationis, non solum hominum, sed etiam angelorum». Importa además advertir que Dios es también la primera causa eficiente. «Gratiam et gloriam dabit Dominus», repite Soto con el Salmista. «Sunt enim quaedam *participatio divinae naturae*, et ideo facultatem creatae *excedunt*».

En el proceso de la justificación intervienen, sin embargo, otras varias causas. Tenemos aquí una verdadera concatenación de causas, íntimamente vinculadas entre sí. El teólogo no puede olvidarlas, si quiere conocer el papel de todas ellas dentro del plan divino. Ante todo es necesario reparar en el mismo Cristo, nuestro Redentor, y en su Humanidad. Por eso nos dice luego Soto: «Secundum autem Deum, Christus etiam *inquantum homo*, est causa *suo modo* et *ordine* efficiens». En primer lugar «quia commeruit nobis salutem; per quod meritum tanquam mediator Dei et hominum, fecit nobis; ipsum propitium»... «Neque vero tantum est causa per modum meriti, sed *quodammodo* causa efficiens, quasi *instrumentum vivum et organum divinitatis*». Soto se remite a Santo Tomás, 1-2, q. 112, art. 1. Fundado en el mismo Doctor Angélico, I. P, q. 45, art. 5, defiende Soto que Cristo, en cuanto hombre, no es «*causa gratiae sed infusionis eius* ut homo sit gratus». De El reciben su virtud y eficacia otras causas subordinadas... «Sunt praeterea, añade Soto, *sacerdotes*, Ecclesiae ministri, causa gratiae tanquam vice Christi

fungentes. Quemadmodum enim a Deo in Christum, *ita et ab Ipse in sacerdotes derivata est haec potestas*», como el mismo Cristo nos enseña. Me fue dada toda potestad en el cielo y en la tierra; como me envió el Padre, así os envío a vosotros. Claro está que esa potestad es muy superior en Cristo. En El era «*gratia capitis*». «Ministris autem *modum praescripsit, nonnisi* per Sacramenta iustificent. Quare et haec sunt quoque *instrumenta* gratiae»... «Conferunt autem Sacramenta haec gratiam, *eo modo* quo supra de Christo dictum est», en cuanto hombre. «Utpote quae *non* creationem gratiae attingunt, sed *instrumenta* sunt quibus homo est Deo gratus». En la naturaleza tenemos algo semejante. Los padres son verdaderos padres, aunque el alma sea creada por Dios.

Sentada esta doctrina fundamental, que no vamos a discutir, aunque nosotros llegaríamos más lejos, perfila Soto el concepto de la causa material, que cifra en los actos preparatorios mediante el auxilio de la gracia actual. La causa ejemplar la ve en la misma justificación de Cristo «inquantum homo est». Ipse enim fuit primum exemplar: sane qui non per modum meriti, *sed virtute unionis* gratiam Dei recipit, ut homo esset naturalis filius Dei: *cuius nos instar* gratiam et gloriam recipimus, plus minusve: qua *adoptamur in filios, haeredes* quidem Dei», como dice San Pablo y coherederos con Cristo. «Postremum denique locum habet *causa formalis*: puta gratia et virtutes, *quibus infusi* iustificamur».

No es necesario advertir que es la *causa formal* la de más interés para nosotros, en el plan que nos hemos trazado. Aunque no falten discrepancias en el modo de explicar las otras causas, es aquí donde se concentra la atención de los Teólogos y del Concilio. Lutero hizo de la justificación por la fe, ya fuese una fe deformada y falsa, el punto central de su sistema y de sus errores. Domingo de Soto consagra varios capítulos a refutarlos; pero no vamos a detenernos en ellos. Queremos más bien reflejar su posición dentro del campo católico. Leyendo su obra *De Natura et Gratia* es fácil descubrir su conformidad con el Doctor Angélico. En el Lib. II, cap. 17, descarta luego el error de Lombardo, como desecha las opiniones de los teólogos, antiguos y contemporáneos, que no sabían distinguir entre la gracia y la caridad, con las demás virtudes. La gracia es un accidente entitativo, es una cualidad, un «*habitus*» sobrenatural, que *nos da*

el ser de cristianos, *el ser sobrenatural,* en el que se asienta de un modo real y positivo nuestra filiación divina, nuestra confraternidad con Cristo y el título de herederos y coherederos con Cristo... Al colocarse Domingo de Soto en esta ruta realista y sobrenatural, es cuando nos dice que San Agustín *platoniza,* empleando expresiones que no han sabido interpretar. Recordando a Santo Tomás, nos dice Soto que la gracia y la caridad son *dos hábitos «non ratione* modo, *sed re etiam distinctos*: ut gratia sit *forma,* quae *dat nobis esse spirituale et divinum*: utpote quo sumus *formaliter* accepti et grati, eo quod sumus ab ipso dilecti. *Caritas* vero *est virtus,* quae nos facit *dilectores,* amantesque sui»... «Deus autem neminem diligit *nisi* propter bonitatem, quam Ipse diligendo *ingenerat*». No se puede confundir el amor divino con el humano.

Al adoptar esta posición alude Soto a teólogos bien conocidos, que no es necesario citar. Se recordará que en Trento se discutió sobre la palabra «*habitus*», al tratar de la gracia, como hubo discrepancias acerca de la expresión «*gratia seu caritas*», que figuraba ya en el primer proyecto de Decreto, atribuído, en gran parte, a Vega. El mismo Soto nos refiere que se prescindió en el Concilio de la palabra «*habitus*», para evitar la condenación de ciertos teólogos católicos, y por ser propia del *tecnicismo escolástico,* aunque no pocos teólogos abogaron por ella. Se cambió, sin embargo, el «*seu*» por «*et*», y así tenemos en el Decreto definitivo la expresión «*gratia et caritas*», aunque en realidad no se define su distinción, por no considerarla necesaria. Nuestro teólogo no cesa en su defensa, ni tenía motivos para proceder de otro modo. El verdadero teólogo católico no debe contentarse solamente con las definiciones directas y explícitas; *debe buscar* con afán las *rutas de la verdadera ciencia teológica,* que toda definición dogmática *supone* y *señala,* sobre todo cuando es tan fácil descubrirlas como en el Concilio de Trento, con toda la documentación que poseemos y está al alcance de todo el que se tome el trabajo de leerla y analizarla. Y la verdad es que el Concilio de Trento representa un triunfo y una consagración de las rutas del más grande y equilibrado Doctor de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino. Repetimos esto aunque cierto escritorcillo se enfade, no siendo capaz de probar lo contrario. Ni él, ni nadie.

Consciente Domingo de Soto de esta realidad, que él mismo

vivió, procura avanzar por las sendas trazadas por el Maestro. Dios, repite Soto con el Doctor Angélico, no dispone con menos acierto las cosas del orden sobrenatural que las del orden natural; al contrario, en lo sobrenatural parece revelarse más claramente su sabia providencia. Ahora bien, es evidente que en lo natural dispone de tal modo todo «ut *prius* res habeant *esse* per formas, deinde non solum ipsas *generali influxu* iuvet, et movet ad agendum, verum *etiam* virtutes singulis *indiderit* ad huiusmodi opera, et sint ipsis naturalia»... «*Pari ergo modo*, eo tunc temporis, quo nos iustificat, per suum in nos amorem, *gratia nos informat*, qua *esse* nobis divinum *communicat*», haciéndonos «*consortes divinae naturae*», según la expresión de San Pedro; pero sin preterir las virtudes, «caritatem et reliquos *operativos habitus*», con los cuales «perfecte operemur iuxta *conditionem* eiusdem divinae naturae». En otros términos: la gracia nos da el ser sobrenatural, y es recibida en el alma, como en su sujeto; la caridad y las demás virtudes, que se asientan en las potencias operativas naturales, nos confieren y confieren a esas potencias el poder de obrar sobrenaturalmente, el poder de ejecutar actos sobrenaturales y meritorios de la vida eterna (53). Con la gracia es elevada directamente nuestra alma al orden sobrenatural, tiene un nuevo ser *sobre-natural*; con las virtudes son elevadas las potencias naturales, adquieren a su vez a su modo el ser *sobre-natural* y el operar *sobre-natural*. Por esto se impone, entre otras razones, la distinción entre la gracia y la caridad, digan lo que quieran otros teólogos. El teólogo español recuerda los argumentos de estos teólogos y señala sus fallos: Contra uno de los principales escribe: «gratia est *forma* aliarum virtutum ratione *subjecti*; caritas vero ratione *finis*». Amamos porque Dios nos amó antes. «Non *gratia est* per quam *nos Deus sibi amore copulat*, gratosque et sibi acceptos

(53) Domingo de Soto, *De Natura et Gratia*, lib. II, cap. 17, fol. 161-2. Aquí escribe Soto como conclusión de su razonamiento: «Hinc sapienter colligit S. Thomas gratiam esse *in essentia* animae: virtutes autem *in potentiis*, ut fidem in intellectu, spem autem et caritatem in voluntate. Quoniam gratia tantum dat *esse* supernaturale, per quam *prius naturae* sumus accepti et grati tanquam dilecti a Deo. Et deinde sequuntur *habitus* in potentiis *ad operandum digne*, uti decet filios Dei».

reddit; *caritas* vero, per quam *nos ipsum* amore prossequimur», como dice San Agustín (54).

En esta doctrina de Domingo de Soto, que es puro tomismo, tenemos lo que podríamos llamar *la estructura* de la vida sobrenatural, con sus partes y elementos constitutivos. Es evidente que quien así piensa y escribe, no podía aceptar ninguna de las opiniones de los teólogos y controversistas despistados, que se revelan dentro y fuera del Concilio de Trento. Ahora bien, se pregunta Soto, supuesta esta doctrina, ¿se puede dar por cierto y averiguado que la gracia, la caridad y demás virtudes sobrenaturales *son hábitos infusos*? ¿La infusión de los mismos incluye *su permanencia* en nosotros?... La respuesta no puede ser dudosa para el teólogo segoviano. Aunque en los primeros tiempos de la Escolástica, escribe Soto, hubo teólogos que no comprendían esto, después del Concilio de Viena (1311) y después de Trento, no puede ser rechazada esta doctrina, en buena Teología. Si el primero la declara como más probable y más en consonancia con lo enseñado por los Padres de la Iglesia y con la Escritura, lo definido en Trento no es menos favorable a ella, aunque no aparezca la palabra «*habitus*», por las razones apuntadas... «Vox enim *infusio, donum* aliquod, praeter motum Dei, designat quod in nobis *permaneat*», escribe Soto glosando las palabras de San Pablo en su Epístola a los Romanos (V. 5). Glosa semejante le merecen las palabras de San Juan (I Joann., III, 9): «Verbum manet, *inhaerentia habitus* significationem gerit». La presencia especial de Dios y del Espíritu Santo en nosotros, por su gracia y caridad, «*inexplicabilis* est modus alius, quam per *habitus* gratiae et virtutum, quibus nos divinitus *informat*»... «Quare de *gratia et tribus* theologicis virtutibus summa consensio est inter teologos, *habitus esse infusos*» (55). Es la doctrina de Santo Tomás y de los tomistas,

---

(54) *Ibid.*, fol. 162.v. No se acrecientan tampoco de un modo uniforme la gracia y la caridad, advierte Soto, como una prueba más de su distinción. «*Quocumque* enim *remisso actu* caritatis statim crescit gratia. Quoniam cuicumque merito correspondet certus gradus gloriae ad quam statim acceptatur homo: et cum per gratiam acceptamur ad gloriam, fit, *ut statim* augeatur gratia. Caritas vero per actus *remissiones* ipsa non confestim augetur, ut S. Thomas 2-2, q. 24 et theologorum plurimi confitentur».

que no contentos con esto extienden esta misma enseñanza a los dones, y a las demás virtudes, incluídas las morales. La verdad es que proceden lógicamente y en armonía con los principios de la verdadera Teología. El orden sobrenatural corre paralelo al orden natural y tiene exigencias muy semejantes. Si como hombres tenemos en nosotros algo entitativo, que nos da el ser natural de hombres y algo que nos capacita para obrar naturalmente, en el orden sobrenatural acontece lo mismo. Si no se concibe el hombre sin un alma espiritual y sin potencias, tampoco se concibe, ni es posible, la vida cristiana, *la vida sobre-natural*, sin principios propios y proporcionados. El ser sobrenatural lo da la gracia, las virtudes ocupan el lugar de las potencias, para obrar sobrenaturalmente. No se da efecto sin causa. La vida sobrenatural, la justificación, llevan consigo la *elevación y sobrenaturalización integral* del hombre, de su alma y de sus potencias, de todo su ser. Sólo así es posible y se comprende la sobrenaturalización de sus actos, y sólo así es posible y se comprende que estos actos sobrenaturales sean meritorios de la vida eterna. Por eso no bastan las virtudes *naturales* para obrar sobrenatural, meritoriamente; son necesarios los «*hábitos*» infusos operativos, que llamamos virtudes y dones.

Domingo de Soto supone y recuerda esta doctrina. Aunque el Concilio de Trento, advierte Soto, sólo hable de las virtudes en general, debemos extender esta doctrina a los siete dones del Espíritu Santo y a todas las virtudes (56), como enseñó Santo Tomás. Aceptada esta doctrina, ¿en cuál de estos hábitos tenemos la primaria y *formal* causa de nuestra justificación? Nuestro teólogo plantea (57) claramente la cuestión y la resuelve

---

(56) *Ibid.*, lib. II, cap. 18, fol. 164. Citando el Decreto de la Justificación del Concilio de Trento, escribe: «Et can. XI, sub anathemate explicatius censet gratiam et caritatem in renatorum cordibus diffundi. Tametsi *consulto de habitum nomine nihil meminerit.* Et quamvis de solis virtutibus in genere pronuntiaverit Synodus, *idem etiam* sentiendum est *de donis* Spiritus Sancti»... «Quinimo *quamvis* de hoc non sit tan una omnium sententia, *tamen* si fides habenda est S. Thomae, quatuor praeterea cardinales virtutes infunduntur cum gratia Christi».

(57) *Ibid.*, lib. II, cap. 18, fol. 164. His praehabitis de infusione, quod primum huius capitis membrum erat, considerate *in causis formalibus* ius-

con Santo Tomás. En la gracia santificante, habitual, infusa e inherente, que se recibe en nuestra alma antes, con prioridad de naturaleza (*prius naturae*), que las virtudes y dones, tenemos la verdadera *causa «formal»* de nuestra justificación, si bien no debe ser olvidada la parte que les corresponde a las virtudes y dones en esta regeneración y sobrenaturalización integral del hombre con sus potencias. En cuanto al modo de ser justificados, escribe Soto, debe advertirse que «*quamvis gratia et virtutes causae sint formales iustificationis*», concurren a ella de manera harto diversa. «*Bifariam* enim usurpare possumus hoc quod est *nos iustificari*: vel potius eiusdem iustificationis *duplex* est effectus et ratio. Dicimus enim iustificari, quia nobis condonantur peccata, atque adeo *grati et accepti* Deo reddimus. Et dicimus iustificari, quia *simul* facultatem accipimus *ad facienda* iusta. *Primum* gratiae per se *formaliter* attribuitur, *alterum* vero caritati et reliquis virtutibus».

Para la mejor comprensión de esta doctrina pone luego Soto de relieve el modo diverso de oponerse al pecado la gracia y la caridad. Si entre ésta y aquél hay una oposición «*sicut amicitia inimicitiae in eodem subjecto*», entre la gracia y el pecado tenemos una contrariedad «*intrínseca*» y formal. El pecado no se cifra, como algunos teólogos han creído, en las consecuencias penales, pues la pena es un efecto. Diremos más: aunque no se hubiese impuesto pena alguna al pecador «*ingratus ille esset*», sería del mismo modo pecador. Triunfa aquí de nuevo la doctrina de Santo Tomás. Al defenderla el teólogo segoviano, dentro y fuera del Concilio, cerraba la puerta al *posibilismo* de los nominalistas, que con su absurda teoría de la potencia absoluta de Dios, y con su concepto del pecado, no veían la necesidad intrínseca y absoluta de la infusión de la gracia y de la justicia inherente, olvidando que la justificación incluye, entre otros efectos, la sobrenaturalización del hombre. Soto alude a ellos, y cita al considerado como jefe. Refiriéndose a ellos escribe: «Est verumtamen de potentia Dei absoluta *vanum disputare*» (58).

---

tificationis conspiciendus est *numerus, ordo, et modus*: ac demum, qua sint ratione cum materialibus dispositionibus contextae».

(58) *Ibid.*, lib. II, cap. 18, fol. 165. Después de insistir en la distinción entre la gracia y la caridad, escribe: «gratia *prius* infunditur (con prioridad de la naturaleza) quam fides, et fides quam caritas, quomodo gratia

En suma, teniendo en cuenta la oposición radical, «*ex diametro*», entre la gracia santificante y el pecado, el orden genético no puede ser otro que el señalado por Santo Tomás, 1-2, q. 113, art. 7-8, que da la *prioridad* a la «*gratiae infusio,* quae accipitur ex parte motionis divinae; *secundo* motus liberi arbitrii per fidem in Deum; *tertio* motus eiusdem liberi arbitrii in peccatum; et *quarto* tanquam *effectus* est remissio peccatorum». No estará fuera de lugar que la última preparación a la gracia santificante y habitual es efecto de la misma infusión. De todo esto se infiere, añade Soto, que a la controversia suscitada en Trento (59) sobre si la fe, la esperanza y la caridad deben ser consideradas como causas «*formales*» de la justificación, debemos contestar del modo siguiente: «In primis *gratia ipsa,* ut monstratum est, *proprissime* est causa *formalis* iustificationis, qua scilicet, remittuntur peccata, et *ex iniustis efficimur* atque adeo denominamur et sumus *accepti* Deo ad vitam aeternam, tanquam filii ad haereditatem. *Habitus* autem *virtutum*: puta, fidei, spei et caritatis, *nullatenus* isto modo sunt causa *formalis,* non solum quod posterius ordine naturae infundantur quam gratia, sed quia *per se ipsi,* nec remittunt culpam nec faciunt hominem gratum, sed solum facilem, quinimo *potentem* ad credendum, sperandum et amandum digne et meritorie. Qua ratione proprissime dicuntur inhaerens iustitia»... «At vero de actibus earumdem virtutum *dubitatio* est, an causae censeri possint formales remissionis peccatorum»... «At vero cuiuscumque Scholae sequamur viam, *citra controversiam* consentiendum est, actus virtutum esse *modo quodam* causas *formales* remissionis. *Non* principales et *per se,* sed tanquam *ministri* seu instrumenta gratiae. Nemo enim theologorum negare potest, quin *contritio,*

---

potest esse idem quod caritas?». Rechazan el mérito de congruo por los actos preparatorios y antes de la justificación.

(59) *Ibid.,* lib. II, cap. 18, fol. 166.v. «Per haec solvitur *insigne dubium* de quo *non parva fuit disputatio inter theologos Concilii,* an fides, spes et caritas, quae infunduntur in iustificatione, sint censendae *causae formales* iustificationis. Atque adeo, ubi ait Paulus. Arbitramur iustificari per fidem utrum *fidei nomen* designet causam *formalem,* an vero *solam dispositionem.* Ad hoc *inquam* dubium *egomet mihi ita respondeo*»... Sigue lo que copiamos arriba.

puta dolor, quatenus gratia informatus, sit causa remissionis peccatorum» (60).

Se nos perdonarán tan largas citas en gracia a la exactitud y a la objetividad. A través de sus palabras se comprende mejor el alcance de las definiciones tridentinas, como el mismo Soto advierte (61). Por nuestra parte añadiremos que con toda esta doctrina le era fácil resolver la cuestión de la justicia *imputativa,* que expone en el capít. 20, después de consagrar el cap. 19 a la refutación de los errores luteranos, aunque tampoco los olvide aquí, como es natural. «*Tertium* enim punctum, escribe Soto en el cap. 20, qua a nobis de *formali* iustitia dissedent, est quod iustitia per quam sumus formaliter iusti, *non sit* iustitia, quae *nobis inest,* sed illa, quae formaliter *inest Christo*: quae quidem nobis *imputatur,* acsi eamdem nos ipsam fecissemus». Soto se refiere a los luteranos directamente; pero a nosotros nos interesa ahora su posición ante los católicos, que se desvían en esta materia, sin identificarse con los herejes manifiestos. Es aquí cuando dice Soto que siempre le pareció sospechosa la expresión «*imputata iustitia*», según advertimos, pues se presta a interpretaciones erróneas, como aconteció en la mencionada Dieta de Ratisbona (1541), en Alberto Pighius, en Gropper y canónigos colonienses, en los humanistas y autodidactos, metidos a teólogos. Alberto Pighius nos adelanta luego que su doctrina y sus teorías sobre la justificación y sobre la gracia «*non ex scholis,* sed ex divinis Scripturis petemus» (62). Es el lenguaje de todos ellos. Olvidan unos y otros que la Teología esco-

---

(60) *Ibid.,* lib. II, cap. 18, fol. 166-7.

(61) *Ibid.,* lib. II, cap. 18, fol. 167.v. Termina este capítulo 18, con estas palabras: «Elucet ex his tandem intellectus confessionis S. Synodi Tridentini cap. 7, ubi fidem, spem et caritatem possuit in causis formalibus. Si enim referatur *ad habitus,* verissimum est, quia per illos efficimur *formaliter potentes* meritorie faciendi iusta, et si *ad actus,* per illos etiam *modo* exposito formaliter iustificamur; sed de Synodo adhuc paulo post explicatius». Se refiere a los *actos que siguen* a la infusión de la gracia santificante. el motus liberi arbitrii, como explicó antes, en los textos citados y en otros semejantes.

(62) Albert. Pighius, *De libero arbitrio et divina gratia, libri decem,* lib. V, fol. 76. Rechaza la autoridad de S. Agustín como si fuere un bachiller. No recordamos una cita de Sto. Tomás. Eso de que la gracia es una cualidad, «*habitus*» no le interesa, son cosas que «*imaginantur*» los teólogos escolásticos.

lástica, ciencia de la revelación, no tiene otra fuente que la Sagrada Escritura, en primer lugar, vista y examinada a la luz de una exégesis científica, que no está al alcance de todos, y que no puede prescindir de los Padres de la Iglesia, ni de los Concilios y definiciones pontificias, como intérpretes los más autorizados de la misma Escritura. Sobre estas bases se forja la *ciencia* teológica, que se sirve de la Filosofía, como de un auxiliar. El aplauso de Bucer a Pighius, recordado por Soto, es una prueba de la poca distancia que había entre unos y otros.

Refiriéndose a los colonienses, «in suo Antididagmate», nos da Soto una síntesis de su doctrina en esta materia, para hacer ver con cuánta impropiedad usan la palabra «*imputari*». Para ellos la justificación se cifra en la «remissionem et ablutionem peccatorum per *imputatam* iustitiae Christi. Et paulo inferius, iustificamur, *aiunt* (los colonienses), a Deo *iustitia duplici*, tanquam per causas *formales* et essentiales. Quarum *una* et prior est consummata Christi iustitia: non quidem quomodo extra nos in ipso est, sed sicut et quando eadem nobis, (*dum tamen fide apprehenditur*), ad iustitiam imputatur. Aliter vero iustificamur *formaliter* per iustitiam *inhaerentem*, quae remissionem peccatorum simul cum renovatione Spiritus Sancti et diffusione caritatis in corda nostra secundum mensuram fidei uniuscuiusque nobis donatur, infunditur et fit proprie». No se les puede negar cierta habilidad y astucia a estos desafortunados controversistas, que pretenden armonizar el error con la verdad. Adviértase cómo hablan de una justicia inherente, que parece aceptan, ya la coloquen en segundo lugar, y la despojen luego de su verdadero contenido, al privarla de valor ante Dios.

Claro está que estas habilidades sólo podían engañar a los incautos, como los Contarini y compañía, no a teólogos como Domingo de Soto. Ellos confiesan que esa justicia inherente, de que hablan, al ser «*imperfecta*», *no* es la base de nuestras obras meritorias (*non innitimur principaliter*), ni la verdadera causa *formal* de nuestra justificación; esto queda reservado principalmente a la justicia de Cristo que se nos *imputa*, sin ser comunicada. Nuestro teólogo acude a los principios filosóficos y teológicos para demostrar que la sentencia de estos defensores de la *doble justicia* es absurda e inadmisible... Así escribe Soto: «*Formalis* enim causa, ut inter philosophos et theologos probatissimum est et receptissimum, *est res illa*, vel *qualitas*, quae

inest subiecto, sicut anima est forma hominis»... «Dicitur enim *forma* relatione ad materiam, cui inhaerendo *dat esse*: iustitia vero *qua* Christus formaliter est iustus, sicuti iustitia Dei, (quae sui ipsius est essentia), *nobis non inest*: quomodo ergo *formalis* esse potest causa nostrae iustificationis?». Ningún filósofo o teólogo puede aceptar tal absurdo. Una cosa es la causa eficiente y otra muy distinta la causa formal. «Sumus quidem iusti a iustitia Christi, tanquam a causa efficiente: *non tamen* per ipsam, tanquam per *formalem*», concluye Soto. Recuerda de nuevo las teorías platónicas y las expresiones platónicas de San Agustín. Con ellas sólo quiere decir que nuestra justicia «*participatio est*» de la justicia de Cristo, de la cual procede como de su fuente. En suma, los defensores de la *justicia imputativa* y de la *doble justicia* afirman por un lado lo que niegan por otro (*re tamen pernegant*). Esto lo comprenden bien los defensores de la gracia, al considerarla como un hábito infuso (*habitum esse infusum*).

No están más acertados los Gropper y canónigos colonienses cuando insisten en su obra sobre la imperfección de nuestra justicia, para despojarla de todo valor como raíz del mérito de nuestras obras sobrenaturales. Leyendo a Soto recordamos a otros teólogos dominicos que intervinieron en Trento. Nadie niega, escribe Soto, que nuestra justicia es imperfecta, comparada con la justicia de Cristo. A pesar de esto, «*minimus gradus gratiae Dei iustam* habet perfectionem *ad constituendum nos* in sua amicitia, ita ut omnem prorsus *deleat* inmicitiae rationem»... Comunicada y recibida en nuestra alma, ya sea en grado ínfimo, es suficiente para nuestra justificación. «Homo per *quemcumque minimum gradum* gratiae ita amicus Dei, ut *nullum* sit aliud necessarium *supplementum*». Toda nuestra justicia se apoya en la de Cristo y depende de ella, bajo diversos aspectos; pero de esto no se infiere que *las dos sean* causas *formales* de *nuestra justificación* (63). Es verdaderamente ridículo (ridiculum est dicere), scribe Soto, el defender que la justicia existente en Cristo suple la imperfección de nuestra justicia, infundida y

(63) Domingo de Soto, *De Natura et Gratia*, lib. II, cap. 21, fol. 174. «Sed tamen nostra iustitia nititur illi, non quasi *ambae* sint *formales*, et illa sit *supplementum* nostrae: ut adversarii comminiscuntur».

causada por El mismo. Sería corregir su obra, al conferirnos la gracia santificante. De esto concluímos que la justicia inherente, recibida de Cristo y hecha nuestra, es de tal naturaleza que no es menester suplencia alguna; por ella somos formalmente justos. La justicia *existente en Cristo*, es siempre la misma, es única, y no puede variar. Si con ella fuésemos «*formaliter*» justos, todos seríamos *igualmente* justos y santos, lo que es un absurdo. En nosotros se dan grados en la justicia y en la santidad, aunque la menor de las gracias inherentes sea suficientísima para justificarnos (64).

Tras esta exposición se hace cargo Soto de las objeciones de los contrarios, recordando las palabras de San Agustín, citadas por Seripando en el Concilio de Trento, con su glosa, pero sin citar al célebre agustino y cardenal: Todos repetían: «*Vae hominum vitae quantumcumque laudabili, si remota misericordia iudicetur*». Cita, en cambio, expresamente a Pighius, y escribe: «Ex his confecit Pighius, quod iustitia nobis *inhaerens*, si stricte exigatur ad regulam divinam, *non* est perfecta, sed *illa* potius Christi nobis *imputata*, iustificamur». Las definiciones de Trento, añade Soto, contra esta doctrina, no dejan lugar a duda (65), aunque algunos pretendieron sembrarla al discutirse los Decretos dentro del Concilio (66).

---

(64) *Ibid.*, lib. II, cap. 20, fol. 175. «Qua vero ratione *isti fingunt, ridiculum* est dicere, quod iustitia quae *est in Christo, suppleat* defectum illius, *quam ipse in nobis efficit*: esset enim supplere defectum *suae ipsius gratiae*»... «Est ergo conclusio, quod non solum iustitia illa nobis *inhaerente*, quam Deus nobis impartit, *formaliter* sumus iusti: sed quod *nulla* praeterea opus est *imputatione* iustitiae Christi *ad supplendum* eius imperfectionem». La justicia de Cristo es una e invariable siempre; las nuestras admiten grados. Decir que todos somos «*aequaliter*» justos «*est absurdissimum*», escribe Soto.

(65) *Ibid.*, lib. II, cap. 20, fol. 175-6. «Bene ergo et catholice praesens Synodus Tridentina Sessione VI, cap. 7, determinavit, *unicam esse causam formalem* nostrae iustificationis: scilet iustitiam Dei, *non quidem* illam *qua* Ipse iustus est (illa enim meritoria est et efficiens nostrae), *sed qua nos iustos facit*; quia videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae: et non modo reputamur: sed vere iusti nominamur et sumus. Iustitiam in nobis recipientes *unusquisque suam*, secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus impartitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem». Cita luego el can. 10 y 11.

(66) *Ibid.*, lib. II, cap. 20, fol. 176.v. Recordándoles escribe Soto: «Neque vero possumus *hic non meminisse*, quam suis isti furiis exagitentur adversus

6. Quien así escribe tenía ya resuelta la cuestión del mérito tan ligada a esta controversia, dentro y fuera del Concilio. Nosotros mismos nos hemos visto obligados a aludir a ella varias veces. Contra los que no sabían distinguir y penetrar en la base de la verdadera doctrina y atribuyen a la Iglesia y a los defensores de la justicia inherente los errores pelagianos, escribe Soto al final de este capítulo 20: «Cum *ab hac* nos tam longe distemus *blasfemia,* ut dicamus, opera *praecedentia* gratiam *nullus* esse valoris, quo minus gratis iustificemur; opera vero *sequentia,* suum totum habere pretium ex gratia Christi». Es evidente que la pasión y los méritos de Cristo, con su justicia, son la fuente de nuestra vida sobrenatural, de nuestra justificación y hasta del mérito de nuestras obras buenas, hechas en gracia, pero esto no excluye la necesidad y el valor de nuestra gracia inherente, como la necesidad de esta gracia inherente no implica la desvalorización de la justicia de Cristo. «*Non* enim iustitia nostra defectum eius supplet, quae est Christi, et effectus ipsius est. *Neque negamus* efficaciam iustitiae eius; sed quod *sit causa formalis*».

Por no comprender bien la misión de la justicia de Cristo, de su *gratia capitis* y la de la gracia inhaerente, infundida en nuestra alma, y ya nuestra, *no podían ver* tampoco *la razón* del mérito. Los teólogos saben bien que los grandes Maestros de la ciencia sagrada y la Iglesia no desligan ni separan, en ningún momento, la justicia y la gracia de Cristo de la justicia y de la gracia que El nos comunica, nos infunde, haciéndose nuestra, inherente, para trocarnos intrínseca y totalmente gratos y justos ante sus ojos y para que seamos capaces de obrar sobrenaturalmente obras meritorias de la vida eterna. La gracia es *semen gloriae.* En Trento y fuera de Trento fue ésta la doctrina constante

---

Ecclesiam, ut omnia contemnerent quae sibi adversantur. *Initio statim,* cum materia iustificationis in disputationes et consultationem missa est, *nonnulli umbras quasdam* Decretorum in commentariis proferebant, ut ex singulis, quod ad rem faceret, carperetur». Advierte luego cuan calumniosa es la especie corrida por algunos adversarios, al atribuir a la Iglesia, al Sínodo y a los defensores de la justicia inherente opiniones y sentencias que jamás defendieron. No se disminuye con la doctrina del Sínodo la eficacia y el valor de la sangre de Cristo y de su pasión; sólo se establece la necesidad de que esos méritos se hagan efectivos al ser recibidos y comunicados mediante la gracia inherente.

de los tomistas, como es notorio y probamos en otra ocasión con abundantes textos. Ya vimos, por los pocos recordados aquí, cómo toda la argumentación de los Gaspar de Reyes, Sotos, Jerónimo Oleastro, tan gráficos como Carranza, Spina y demás teólogos y obispos dominicos, con los que revelaban la misma mentalidad, *se fundaban* en la *naturaleza* de la gracia santificante, participación de la naturaleza divina, de *genere Dei*, y en *nuestra unión* con Cristo y el Espíritu Santo, al obrar y merecer.

Nuestro Domingo de Soto consagra el capítulo 7, del Lib. III, de su obra *De Natura et Gratia*, a esta cuestión, exponiéndola de un modo directo, con el acierto que le es peculiar. Después de descartar todo mérito, incluso el llamado de *congruo*, antes de la justificación, expone y refuta la doctrina luterana, sin olvidar los deslices que «*inter catholicos*» se daban en su época y en las anteriores. ¿Cómo es posible el acto humano meritorio?... La respuesta no es difícil para Soto. Todo acto humano meritorio con mérito sobrenatural debe ser libre, bueno, «*opus virtutis*», con bondad sobrenatural, al proceder del hombre ya justificado por la gracia santificante, e inherente en nosotros, y de la moción del Espíritu Santo. No vamos a detenernos en más detalles, harto conocidos. Diremos solamente que la controversia, incluso entre católicos, se cifraba en este interrogante, que el mismo Soto se pone: «*an quae Deo per gratiam suam exhibemus obsequia, apud suam maiestatem sint merita*». Después de recordar la oponión de Durando, O. P., hace ver cómo en nuestras obras sobrenaturales puede salvarse esa *igualdad proporcional* respecto del premio, que exige el mérito. Es la que se da entre el hijo y el padre, escribe Soto. Entre hijo y padre si no se da ese «*simpliciter aequale et iustum, habet tamen modum iustitiae*»... «*Quae quidem est vera et propria ratio iustitiae*». Aunque la gracia la hayamos recibido de Cristo, como el hijo recibe todo del padre, lo cierto es que por ella «*homo efficitur vere et proprie filius Dei adoptivus*» (67).

Aparte de esto debemos tener en cuenta el carácter de nuestras obras y las causas que *concurren* en ellas. Con Sto. Tomás nos dice Soto: «Opus iusti *dupliciter* potest considerari. *Uno*

---

(67) *Ibid.*, lib. III, cap. 7, fol. 217-220.

modo quatenus procedit ex libero arbitrio, *alio modo* quatenus procedit ex gratia Spiritus Sancti. Primo modo non est in illo *condignitas* ad vitam aeternam propter maximam excellentiam, sed nihilominus est *congruitas proportionis*, quod homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. *Nota* quod hanc congruitatem *non* ponit S. Thomas in operibus *ante* gratiam, sed in operibus iusti: *Si vero* consideremus opera, quatenus *ex gratia* Spiritus Sancti procedunt, *sic sunt*, inquit, meritoria vitae aeternae de condigno. Nam valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti iuxta illud: Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam *Et praeterea* pretium operis attenditur *secundum dignitatem gratiae*, per quam homo efficitur *consors* divinae naturae, adoptaturque in filium, cui *debetur haereditas*».

He aquí cómo Domingo de Soto busca con Sto. Tomás la raíz del mérito en la naturaleza de la gracia santificante, habitual, y en la moción del Espíritu Santo. El origen de la incomprensión de los contrarios lo tenemos en esa falta de perspectiva, tan frecuente en ellos, al analizar el acto meritorio. Olvidan que aunque hablemos *por separado* del libre albedrío, de la gracia habitual y de la moción del Espíritu Santo, por razones didácticas, *nadie debe creer que estamos ante causas que obran separadamente*. Esta hipótesis es un absurdo y algo inconcebible. Para descartar este error escribe Soto: «*Virtus enim Spiritus Sancti et liberum arbitrium duae sunt coeuntia in ratione unius integri principii*»... «*Meritum ergo opus est Dei et nostrum*» (68). Nada más exacta. Con esto creemos haber dicho lo suficiente para conocer y comprender el pensamiento de Domingo de Soto y su aptitud ante la controversia en torno a la justificación, dentro y fuera del Concilio de Trento, aunque pudiéramos añadir muchísimo más, pero no es posible en un artículo. Nuestro teólogo termina este capítulo *rechazando* la vieja teoría de los que hablaban de la necesidad de *una nueva ordenación divina* para que nuestras obras en gracia fuesen meritorias (69). Es tan ina-

---

(68) *Ibid.*, lib. III, cap. 7, fol. 220-1.

(69) *Ibid.*, lib. III, cap. 7, fol. 221.v. «Per haec respondetur ad aliam quae hic sit postrema dubitatio. Utrum *praeter* gratiam gratum facientem necessaria sit *nova acceptatio* Dei, ut opus sit de condigno meritorium»...

ceptable como *la doble justicia,* que puede ser considerada como su hija legítima. En esto se verá en qué acababan siempre los deslices de los antiguos teólogos medievales. Una y otra doctrina tienen por base el olvido y el desconocimiento de lo que es el orden sobrenatural, de lo que es la gracia santificante, de lo que son las virtudes y dones.

7. Tras esta breve exposición, en la que hemos prescindido de muchas citas referentes a otros teólogos, por haberlo hecho en otra ocasión, podemos concluir que Domingo de Soto refleja con exactitud el pensamiento y la ruta del tomismo, como refleja la mente del Concilio de Trento, *del que fue miembro eminente,* por su ciencia teológica y por la representación que ostentaba. Tras una docencia *de veinte años* en Salamanca, donde se formaron tantas figuras ilustres tridentinas, estará en Trento como teólogo del Rey de España el Emperador Carlos V y durante algún tiempo como representante del Maestro General de la Orden Dominicana, el agudo teólogo Francisco Romeo, que retenido por su cargo, no estaba ocioso en Roma, pues figura entre los Teólogos asesores personales del Papa, de los que pudimos señalar su influencia. Es para nosotros Domingo de Soto un perfecto discípulo de Sto. Tomás, que sabe avanzar dentro de la ruta del Maestro, resolviendo los problemas de su época, a la vez que insistía en los aspectos particulares que las controversias del momento exigían. En un solo punto, o en un solo detalle, no estuvo tan acertado como convenía, si nos atenemos a la materialidad de las palabras. Fue otro dominico, para que la tradición no se interrumpa, el que le llamó la atención. Es una de las cosas que más nos ha agradado comprobar en la Historia de la Orden Dominicana, desde el siglo XIII. Dominicos fueron los que se opusieron a R. Kilwardby, O. P., arzobispo de Cantorbery; Dominicos los que censuraron a Durando, O. P., en el XIV, y nadie como los mismo Dominicos, los Cayetanos, Romeos, Carranza, Spina, Domingo de Soto y Pedro de Soto, censuraron con más claridad y vigor los atrevimientos de un Ambrosio Catharino, dentro y fuera del Concilio de Trento. No puede, pues, maravillarnos que ahora, en el caso de Domingo de Soto, sea

---

Es la teoría de los nominalistas y afines. Nuestro teólogo la rechaza, pues es tan absurda como la doble justicia.

otro dominico, su compañero en la controversia, el que reparase *en alguna expresión* no tan exacta como convenía, teniendo en cuenta los peligros del momento. Nadie como Pedro de Soto, que desde 1542 estaba fuera de España y en medio del campo de batalla, podía apreciar los peligros de cualquier frase menos exacta. Por eso se lo advirtió a Domingo de Soto, como se lo advertía a otros. Fuese por esto, o por propia reflexión, el hecho es que Domingo de Soto *aclara su pensamiento,* explicando sus palabras, *antes de morir*. Puede leerse en sus obras *impresas*; no se trata de ningún documento inédito (70).

Respecto de Trento basta leer con ojos críticos el Decreto actual sobre la justificación, *con su historia interna, a través de los cambios introducidos,* y las razones de los mismos, para convencerse de esa armonía y concordancia con las rutas del tomismo, que son también las de Domingo de Soto. El verdadero teólogo no debe contentarse con la lectura material de los cánones, olvidando su historia interna, y con los que se define, bajo anatema; es preciso reparar en la ruta señalada a través de los capítulos, donde se hace una autorizada y magistral exposición de la doctrina, tras largas controversias y cambios, harto significativos, que no podemos olvidar. Es lo que hemos procurado hacer siempre y es lo que volvemos a recomendar a nuestros lectores. De otro modo no haremos Teología, ni puede avanzar la ciencia teológica.

Madrid, agosto de 1960.

P. Venancio Diego Carro, O. P.

(70) Puede verse esta rectificación o corrección del mismo Soto, unida a otras aclaraciones sobre sus mismas obras, al final de su *Comment. In IV Sent.*, como Apéndices, que se acabó de imprimir en 1560, antes de su muerte. Hacemos historia de este incidente y copiamos sus palabras en el t. 2, de nuestra obra sobre Pedro de Soto, II. P, cap. 3, pp. 351-8. Lo recordamos aquí para que nadie crea que nos duelen prendas y que ocultamos la menor desidencia, ya sea verbal y aparente.

Domingo de Soto y la ordenación de la Enseñanza de la Lógica

SUMARIO

I.—*INTRODUCCION*: *Descripción y génesis de la confusión en la enseñanza de la Lógica en la primera mitad del siglo XVI.* 1. Soto y la Lógica.—2. Situación de la enseñanza y su explicación genética: a) la Lógica y el *Trivium*.—b) Las *Summulae Logicales* y la *Lógica Vetus*.—c) Lógica y Metafísica.—d) Lógica y Teología.—Conclusión.

II.—*Las Sumulas, Lógica Minor, Lógica formal, Cátedra de Prima*: 1. Sentido y alcance de la reforma de las Sumulas.—2. La reforma en la primera edición de Soto.—3. Comparación con ulteriores ediciones.—4. Las Sumulas de Soto en los cursos de la Universidad.—Conclusión.

III.—*Lógica Magna, Lógica Material, Cátedra de Vísperas*: 1. Sentido de nuestro trabajo.—2. Isagoge de Porfirio y los tratados del Organon.—3. Justificación de la ordenación de los tratados según las operaciones de la razón.—4. Lógica, Sumulas y la enseñanza universitaria.—Conclusión.

I.—*INTRODUCCION*: DESCRIPCION Y GENESIS DE LA CONFUSION EN LA ENSEÑANZA DE LA LOGICA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI.

1. SOTO Y LA LOGICA.

a) *Fray Domingo de Soto* (1494-1560).

El dominico segoviano *Domingo de Soto* es una figura clave en el proceso de evolución y mejora de la Facultad de Artes durante todo el siglo XVI. Testigo presencial de los hechos, conocedor de las Universidades de París, Alcalá y Salamanca estaba destinado a ejercer un influjo preponderante en la restaura-

ción del prestigio de la filosofía escolástica oponiéndose al exagerado dialecticismo que se había apoderado de las Universidades.

Los libros de *Soto*, especialmente en lógica, llegaron a estar de moda y con su ciencia y con su gran autoridad contribuye de modo eficaz a la restauración de la filosofía aristotélica.

Nacido en Segovia en el año 1494, cursa estudios en la Universidad de Alcalá; después marcha a París como miembro del colegio de Montaigut, y tuvo al parecer como maestros a los ilustres españoles *Gaspar Lax* y *Antonio Nuñez Coronel.* Soto estudia y se gradúa de Maestro en Artes en la ciudad del Sena en el momento en que se producen los asaltos más furiosos contra la escolástica por parte de los nominalistas y de los humanistas (1).

Nadie como nuestro *Luis Vives* refleja el estado de crítica y clamor por la reforma de las Artes. El *De Causis corruptarum artium*, el *De Disciplinis*, etc., del humanista valenciano son un testimonio vivo del París que conoce *Domingo de Soto* (2).

Hacia 1519 vuelve Soto a España y en 1520 gana una cátedra de Filosofía en la Universidad de Alcalá. En 1525 profesa como fraile dominico en Burgos, y allí continúa su magisterio enseñando lógica.

Trasladado al glorioso convento de San Esteban de Salamanca hace oposición a la cátedra de Vísperas de Teología de la Universidad salmantina y la gana en 1532. *Carlos V* lo envía a Trento como teólogo imperial donde toma parte activa en las deliberaciones y en la redacción de los decretos. Desde 1548 sigue en la corte del emperador como confesor hasta que en 1550 vuelve a Salamanca, donde obtiene la cátedra de *Prima* de Teología hasta su jubilación en 1556. Muere el 15 de noviembre de 1550 (3).

---

(1) P. Garcia Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma, 1938 pp. 77s; *P. Duhem, Soto et la scholastique parisienne*, en «Bulletin Hispanique» 12.1910, pp. 278 ss.

(2) Marcial Solano, *Historia de la filosofía española en el siglo XVI.* Madrid, 1941, t. 1. pp. 48-202.

(3) V. Beltran de Heredia, *Soto en la Universidad de Alcalá*, en «Ciencia Tomista», 43.1931 pp. 360-5; Id. *El Maestro Domingo de Soto, catedrático de Vísperas en la Universidad de Salamanca.* Ibid. 57,1938 pp. 283 ss; Id. *La preclara facultad de Artes y filosofía de Alcalá*, Ibid, 64, 1943 pp. 175-194;

Voy a considerar a Soto como propulsor y reformador de la Facultad de Artes, y en especial en lo que a la lógica se refiere. La lógica —o dialéctica— era el centro de la enseñanza en Filosofía y había llegado a monopolizar la facultad de Artes.

b) *Soto y la reforma de la Lógica.*

Estaba *Soto* en una privilegiada posición para ayudar en el clamor general que pedía reforma. Un hermano suyo de hábito y contemporáneo —*Francisco de Vitoria*— había reformado la Teología. Como dijo acertadamente el polígrafo santanderino *Menéndez y Pelayo* «Vitoria reconcilió el renacimiento con la Teología», o como decía el *Maestro Báñez*, «scholasticae Theologiae quasi reparator». La filosofía estaba pidiendo otra reforma con un clamor casi general (4).

Era tan grande la necesidad y tan apremiante el clamor que Soto ya en edad provecta vuelve sobre los pasos andados y, siendo profesor de Teología, en los años que preceden a su ida a Trento se ocupa en la reedición de sus Súmulas y de su Dialéctica, que se publican notablemente mejoradas, las Súmulas en 1539 y en 1543-44 la Dialéctica. «Razones muy poderosas y urgentes —escribe el *Maestro Beltrán de Heredia*— debieron actuar sobre él para decidirse a tomar sobre sí tamaña empresa». Entre esas razones estaba sin duda la continua instancia de las Universidades de Salamanca y Alcalá, interesadas en restaurar los estudios de Artes (5).

Soto tiene graves reproches contra la Dialéctica de su tiempo, con frases gráficas describe su estado lamentable, el *barathrum sophismatum, tempestas sophismatum*, etc. «La dialéctica, dice el sabio dominico, en estos últimos treinta años ha

---

P. Juan Urriza, *La preclara facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá*, Madrid, 1941.

(4) M. Solana, *Historia de la filosofía española*, t. 3 p. 14; Vicente Muñoz, *La enseñanza de la lógica en Salamanca durante el siglo XVI* en «Salmanticensis» I.1954 pp. 133-148 donde se transcriben testimonios de profesores en la Universidad de Salamanca y de otros contemporáneos.

(5) Beltran de Heredia, *Soto en la Universidad de Alcalá*, en «Ciencia Tomista», 43, 1931, pp. 274 ss.

salido de sus propios carriles y es no sólo inaccesible para los estudiantes, sino oprobio y vergüenza para todos» (6).

Los libros de *Soto* estuvieron preceptuados como libros de texto en los estatutos de la Facultad de Artes, a pesar de que su reforma fue en realidad moderada como reconoce él mismo (7).

Soto es la clave para entender no solamente la evolución y reforma de la Lógica en Salamanca, sino que es el gran maestro de la orden dominicana, que tuvo entre sus discípulos a *Juan Sánchez Sedeño* y de modo más indirecto a *Juan de Sto. Tomás*.

Sedeño fue su discípulo y habla de él con gran admiración y respeto, llamándole casi siempre «sapientissimus magister Soto», sigue sus huellas en la ardua tarea de restaurar y depurar la lógica escolástica. Más aún, la gran obra de *Sedeño*, probablemente el tratado más extenso que se ha escrito sobre Lógica escolástica, se presenta como un comentario a *Soto*. En realidad la «Aristotelis Logica Magna variis et multiplicibus quaestionibus, septem libris comprehensis, elucidata», 1 ed. Salamanca, 1600, solamente se puede comprender a la luz de *Domingo de Soto* (8).

Martínez de Prado manifiesta repetidas veces su dependencia de *Soto*. Entre los dominicos españoles ha habido una especial predilección por *Domingo de Soto* por su modo de interpretar a *Santo Tomás*, al revés de los franceses que la sentían por *Juan de Santo Tomás*. «Por eso los dominicos españoles —dice el *P. Santiago Ramirez*— publicaron numerosas y excelentes obras de filosofía siguiendo las huellas de *Soto* como *Diego Ortiz, Cosme de Lerma, Froilán Diaz, Jacinto de la Parra, Domingo Lince*» (9).

Todo esto nos hace ver la importancia de *Soto* no solamente dentro de la reforma general de la Facultad de Artes, sino para

---

(6) Soto *Summulae*, prólogo (ediciones 1529, 1547, 1568, etc.).

(7) Véase infra nota 64-5, 114 y la página correspondiente.

(8) Véase, además de los repetidos testimonios de J. Sánchez Sedeño a Marcos F. Manzanedo, en «Estudios Filosóficos», Caldas de Besaya, 5,1956 pp. 296 ss.

(9) J. Martinez de Prado, *Quaestiones Logicae in tres libros distributae*, Compluti, 1649, lib. I q. 7-8, y en especial la q. 15 p. 129 donde observa «ut notat Magister Soto q. 5 universalium (ex qua fere omnia in hoc notanda, sunt desumenda», S. Ramírez, *Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos*, en «Estudios filosóficos», 1, 1952 p. 15.

la evolución de la doctrina lógica dentro del tomismo. En todos los sentidos su posición es clave tanto para la filosofía como para el desarrollo de los programas de enseñanza.

En las páginas que siguen vamos a intentar describir desde un punto de vista histórico y doctrinal las diferentes aportaciones que constituían, a principios del siglo XVI, el conjunto de doctrinas comprendidas en las materias de lógica, en su generalidad. Dentro de ese mundo de nuestra disciplina *Domingo de Soto* tratará de reducir, ordenar, sistematizar ese material disperso, a fin de restaurar la primacía del *Organon* de *Aristóteles*. La consideración histórica, la evolución doctrinal con sus diferentes influjos, nos harán entender cuán difícil era la labor de fusión de elementos dispersos en un conjunto orgánico.

2.—Descripcion genetica de la confusion en la enseñanza de la Logica.

a) *La Lógica y el Trivium.*

La reunión y codificación de diversas disciplinas bajo el nombre de *trivium* (Gramática, Retórica y Dialéctica) proviene de modo especial de la enseñanza de la época sofista en Grecia. «Antes de los sofistas —dice *Jaeger*— no se habla jamás de Retórica, Gramática y Dialéctica; ellos han de considerarse por ende como fundadores. La acción pedagógica, basada en estos tres principios —lengua, discurso y pensamiento— es uno de los descubrimientos más grandes del espíritu humano» (10).

Uno de los factores importantes en la evolución y deformación de la Lógica es el derivado de esta tradición. El influjo de la herencia sofista y de esa concepción es difícil de exagerar. Si consideramos el desarrollo natural de esa tendencia desde la Grecia clásica podremos comprender mucho mejor hasta donde se llegó en el dialecticismo.

Durante la Edad Media, antes de conocerse el *corpus* aristotélico completo, ya se enseñaban las Artes Liberales —el *trivium* y el *quadrivium*— en las escuelas monacales, catedralicias y pa-

(10) W. Jaeger, *Paideia*, edic. La Nuova Italia, Firenze, 1946, pp. 463-71.

latinas. El coronamiento del *trivium* era la Dialéctica, cuyo estudio adquiere gran incremento en los siglos medios hasta convertirse en enseñanza principal y en objeto de cultivo independiente (11).

En las Artes liberales iban involucrados en los primeros años de la Edad Media los pocos restos supervivientes de la filosofía griega. *Boecio,* educado en Roma y Atenas, mantiene el sentido preparatorio de los *studia liberalia* que se distribuyen en dos grupos: *sermocinales* (*trivium*) y *reales* (*quadrivium*: aritmética, geometría, astronomía y música) que duran hasta el siglo XII. Más tarde tratarán de meter las artes liberales dentro de la clasificación aristotélica de las ciencias, buscando criterios más científicos para catalogar los saberes (12).

En tiempo de los carolingios el trivio se agrupa bajo la rúbrica común de Lógica; pero es una lógica de matiz gramatical. En realidad la que predomina es la Gramática.

Esta tradición se une con la de la *Lógica Vetus Isagoge* de *Porfirio, Categorías* y *Peri Hermeneias* de *Aristóteles*; con ella se mezclan en muchos autores una *Dialéctica* falsamente atribuída a *San Agustín,* los *Tópicos* de *Cicerón,* que contribuían a engrosar el acervo de la corriente dialecticista (13).

Tardó mucho en ser absorbida esta corriente de las Artes Liberales en la clasificación aristotélica de las ciencias que se hace predominante dentro de la escuela tomista. Podemos ver en el mismo Soto este problema de integración de modo claro y evidente, como tendremos ocasión de comprobar (14).

De aquí nos viene la contraposición de Lógica en sentido lato, abarcando las tres disciplinas del *trivium,* a las ciencias reales, que son todas las demás excepto nuestra ciencia. De ahí viene en parte la cuestión de la lógica como ciencia y como arte; y lo mismo dígase de su carácter introductorio.

Gramática, Retórica, Dialéctica estuvieron siempre unidas

---

(11) C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande,* Leipzig 1928 t. 3 c. 13; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie medieavale,* París, 1934 t. 1, p. 13-32; E. GILSON, *La philosophie au moyen age,* París, 1952 c. 4.

(12) Guillermo FRAILE, *Historia de la Filosofía,* Madrid, 1960 (B. A. C.) t. 2 pp. 60-1.

(13) Ibid, p. 277.

(14) Cfr. infra notas, 53, 63, 90, 99 y la página correspondiente.

en su evolución, unas veces predomina una, y otras es absorbida por alguna de sus compañeras.

La lucha entre la Gramática y la Dialéctica se continuará en los siglos XIII y XIV, pero casi siempre con la victoria y predominio de la Dialéctica (15).

De ahí procedían cuestiones involucradas que no sabían los autores a cual de dichas disciplinas debían ser adscritas.

La corriente dialecticista había bebido mucho en esta tradición y había contribuido a separar la enseñanza de la lógica de los temas del *Organon*. En el tiempo de Soto había un clamor general pidiendo la vuelta al *Estagirita* y será uno de los méritos del ilustre dominico el contribuir de modo eficaz a que el *Organon* fuese el centro de la facultad de Artes.

Veremos hasta dónde llega *Domingo de Soto* y hasta dónde perduran las influencias de los tiempos en que las Artes liberales comprendían toda la filosofía.

Las Súmulas, como veremos, era un mundo inmenso que había absorbido toda esa tradición. La misma noción de Lógica de *Soto* está inmersa en la concepción de las Artes Liberales y, lo mismo que otros escolásticos, lucha entre el predominio de esa herencia y la aristotélica (16).

b) *Las Súmulas Logicales y la Lógica Vetus.*

La Lógica se va desarrollando en la *Edad Media* según se va conociendo a *Boecio*, comentador y transmisor de la doctrina griega y sobre todo según van apareciendo los tratados del *Organon* de *Aristóteles*.

En el s. IX se conoce el *De Interpretatione* a través de *Boecio* y de *Mario Victorino*; las *Categorias* aparecen a fines del X; los *Razonamientos sofísticos* en la primera mitad del siglo XII.

Esos tratados de *Aristóteles*, unidos al de la *Isagoge* de *Porfirio* y en algunos autores a una *Dialéctica* atribuida a *San Agustín*, y los *Tópicos* de *Ciceron* constituyeron la influyente corriente que, como dijimos anteriormente, se llama *Logica Vetus*, que dura en unión con la de las Artes Liberales hasta muy entrado

(15) V. Muñoz, *La enseñanza de la Lógica en Salamanca durante el siglo XVI*, en «Salmanticensis», 1.1954 p. 139.

(16) V. infra las notas 38 y 90-99 de este trabajo.

el siglo XIII. Hubo intentos de fusionarlos, pero en el fondo continuaron influyendo en los autores de modo diferente.

Vamos a ver en este punto un intento importante, realizado en las Sumas de lógica, aparecidas a mediados del siglo XIII.

Tradicionalmente, al menos desde 1255, se explica y comenta a *Aristóteles*; a su lado y con una autoridad semejante estaba el libro de los *Predicables* de *Porfirio*. A estos se añade el famoso *Summulae logicales* de *Pedro Hispano* que hasta muy entrado el s. XVII llena nuestras facultades de Filosofía (17). Las *Summulae logicales* de *Pedro Hispano* (+ 1277) son un producto típico del s. XIII. Al aparecer las Sumas en Teología, Derecho, etc., aparecen también las de Filosofía. La de mayor fortuna fue la del portugués *Pedro Hispano*, que llegó a ser la máxima autoridad, siendo el libro del texto de muchos centros. La edición de *Venecia* 1550 con los *Comentarios de Juan Versos* nos da esta breve definición de lo que eran las *Summulae logicales*: «Summula est quodam breve compendium in brevi et generali comprehendens illa quae in libris logicalibus diffuse et in speciali tractantur... Petrus Hispanus hunc tractatum extraxit e libris Aristotelis et aliorum logicorum» (p. 1).

Ya en el siglo XII con *Juan de Salisbury*, y más tarde con *Abelardo*, empieza a formarse el ambiente de que los grandes maestros podrían hacer un manual que supla con ventaja a las obras de *Aristóteles*, esté mejor adaptado a los alumnos y redactado en un lenguaje más fácil de entender. Los profesores empiezan, pues, a detenerse en cuestiones preliminares, tratan problemas nuevos y trabajan por condensar la doctrina en fórmulas claras y concisas, fáciles de retener.

Los cursos llamados «Suma» sustituyen al estudio directo de los textos fundamentales. Una enseñanza presentada en una forma, que es ya la de los futuros textos manuales, prevalece sobre la frecuentación de los autores clásicos. Los antiguos —*Aristóteles* y *Porfirio* especialmente— conservan su autoridad

(17) T. y J. Carreras Artau. *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, 1939, I pp. 101-144; I. M. Bochenski, *Petri Hispani Summulae Logicales* ed. Turin, 1947; J. P. Mullally, *The Summulae Logicales of Peter of Spain* (Medieval Studies), Notre Dame 1945.

sobre los modernos, pero de un modo más afectivo que efectivo (18).

Esos manuales o Sumas son particularmente notables para nosotros por esta razón, que tuvo importancia decisiva: en lugar de principiar, siguiendo el orden habitual, por las cuestiones examinadas en la *Isagoge de Porfirio* —los universales y predicables— y en las *Categorias* los predicamentos o categorías, comienzan cambiando de lugar el *Peri Hermeneias* y las cuestiones en él tratadas. De modo que, en vez de comenzar por los predicables y predicamentos, dan primero una exposición de nociones que anteriormente pertenecían al *Peri Hermeneias* como son el sonido, nombre, verbo, frase, proposición, oposiciones. Este modo de proceder concede al contenido del *Peri Hermeneias* un carácter introductorio. Ese nuevo plan se remonta a *Juan de Salisbury*; se halla en algunas obras anónimas de principio del s. XIII y se hará clásico en las famosas *Summulae logicales* (19).

Esto nos coloca en presencia de una doble tradición: la de las *Sumas o Summulae* que empiezan la lógica por los temas del *De Interpretatione* (*lógica moderna*), y la de los estudios de lógica *vetus* (glosas, explicaciones textuales, comentarios) que conservan la antigua prioridad de la *Isagoge* y de los *Predicamentos* sobre el *Peri Hermeneias*.

Esta tradición dual permite explicar, por ejemplo, por qué *Sto. Tomás* en la famosa dedicatoria del *Peri Hermeneias* lo presenta como un libro de iniciación y en la introducción de su comentario a ese mismo libro lo coloca después de los *Predicables* y *Predicamentos*, ya que habia que ordenarlos según las operaciones de la mente (20).

Ambas tradiciones, en competencia una con la otra, durarán hasta bien entrado el renacimiento y me parece que explican gran parte de los males de la enseñanza en tiempos de Soto y nos hace comprender la reforma que inicia.

La mayoría de los dialécticos, en vez de dedicarse al trabajo

---

(18) J. Isaac, *Le Peri Hermeneias en Occidente de Boece a Saint Thomas*, París, 1953 pp. 55-60.

(19) J. Isaac, Ibid.

(20) J. Isaac, Ibid p. 60.

crítico de glosar y comentar a los antiguos, prefieren componer manuales modernos según el gusto del tiempo y así va apareciendo un plan nuevo que da lugar el estudio de los términos y proposiciones más que al de los predicables y predicamentos (21).

Las *Summulae*, pues, desplazaban el centro de la lógica de los predicables y predicamentos y lo sustituían por los temas del *Peri Hermaneias*. Los temas correspondientes a este libro aristotélico pasaban a primer término. Pero además de eso con las Súmulas aparecen los famosos *Parva Logicalia*, que eran la parte última y la más nueva de las *Summulae*, por ejemplo, de *Pedro Hispano*.

Los *Parva logicalia* comienzan en el libro VII y se subdividen a su vez en los siete apartados siguientes: 1) *De Suppositione*; 2) *De relativis*; 3) *De Ampliatione*; 4) *De Appellatione*; 5) *De Restrictione*; 6) *De distributione, negatione et usu*; 7) *De exponibilibus, de incipit et definit* (22).

Los 6 primeros libros de las *Summulae* de *Pedro Hispano* aún correspondían a los libros del Organon de Aristóteles; los *Parva logicalia* no corresponden directamente a ninguno. Además no había ningún tema que respondiese a los *Segundos Analíticos*.

---

(21) El investigador principal de estos temas en torno a las Súmulas y a la corriente de *lógica moderna* es Martín Grabmann. Aquí aprovechamos el resultado de algunos de sus trabajos, Cfr, entre otros: M. GRABMANN *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus* (Preus, Akad, d. Wiss., 1937) Berlín, 1937 pp. 17, 27, 30-56; Id. *Die Introductiones in Logicam des Wilhelm von Shyreswood* (Bayer, Akad, d. Wiss., 1937, 10) München, 1937; Id. *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus des späteren Papstes Johannes XXI* (Bayer. Akad. d. Wiss, 1936, 9) München, 1936; Id. *Kommentare zur aristotelischen Logik aus dem* 12 *und* 13. *Jahrhundert* (Preuss Akad d. Wiss. 1938, 18) Berlín 1938 pp. 18-21. Una exposición y recapituación acerca de los manuales de la lógica moderna, (las Súmulas) en GRABMANN, *Aristóteles im zwölften Jahrhundert* en «Medieval Studies», 12,1950, pp. 123-162, acerca de nuestro tema; resumo de modo particular desde la p. 147 en adelante donde el autor recoge los resultados de trabajos precedentes.

(22) BOCHENSKI, ed. pp. 57-131. Un comentario a los *Parva Logicalia* en J. P. MULLALLY, *The Summulae Logicales of Peter of Spain*, Notre Dame, 1945 pp. XXI-CI destacando sobre todo las afinidades entre la Gramática y la Lógica modernorum. Las Súmulas en lo que tienen de más característico son de origen gramatical, y representan una evolución en esa dirección según el comentario de Mullally.

Todo esto reforzaba cada vez más la tendencia terminista y dialecticista.

Sin embargo, en los *Parva Logicalia* o tratado séptimo de las *Summulae*, juegan un papel importante y tácito los *Tópicos* de *Aristóteles*, que así desplazaban a los *Analíticos Posteriores*, a la teoría de la ciencia y demostración. Los mismos libros V y VI de *Pedro Hispano*, *De Locis dialecticis* y *De fallacis* respectivamente, están fuertemente influidos por los *Tópicos de Boecio*.

Así la dialéctica, en oposición a la lógica demostrativa, viene a ocupar el primer lugar en la lógica, el término y la proposición pasan a ser no sólo la introducción de la Lógica, sino también el centro y parte principal. Se van soslayando cada vez más los problemas verdaderamente filosóficos que tenía la lógica *vetus*, y es sustituída por la lógica moderna o lógica de los *Parva Logicalia* (23).

Mullally en el análisis que hace de los tratados añadidos por *Pedro Hispano*, muestra el origen gramatical de la mayoría de sus nociones. La lógica moderna es un crecimiento natural de una tradición anterior de tipo gramatical. Y hablando con rigor la *Summulae* —dice este autor— no son un manual de Lógica sino de Dialéctica en cuanto ésta se contradistingue de aquélla. Son un fruto de las disputas de las escuelas y al mismo tiempo una gran ayuda para las mismas.

Se puede decir que, debido al crédito de que gozó el manual de *Pedro Hispano*, es uno de los libros que más contribuyó a la propagación de la Lógica terminista. Aunque ha sido comentado e interpretado según el patrón de todas las escuelas —*via nominalium*, *via realium*, etc.—, a la que más se adaptaba era a la terminista y a la nominalista (24).

Muy relacionado con esto está el desarrollo en la *Edad Media* de la *Gramática Speculativa*; ésta es un estudio representativo del mismo movimiento de las *Summulae* y ha habido entre las dos tendencias numerosas interferencias. Mucho de lo que está implícito en las *Summulae* está explícito en la *Gramática Spe-*

---

(23) MULLALLY, Ibid.

(24) V. MUÑOZ. *La enseñanza de la Lógica en Salamanca*, en «Salmanticensis» I. 1954 pp. 141-146.

culativa. Analogías y correspondencias entre ambas han sido señaladas por los autores (25).

Desde *Abelardo* la Dialéctica adquiere el rango de reina suprema; el tratamiento de los sofismas se hace parte integrante de los ejercicios escolares y de la lógica.

Según *Mullally* los gérmenes de futuros desarrollos que se encuentran en las *Summulae* son: la adscripción de propiedades físicas a los términos; la sugerencia de un tratamiento filosófico de los *modi significandi*; la colección de sofismas que son útiles para ilustrar las reglas y principios de la disputa; y el efecto más grande de las *Summulae* está en el ímpetu que dio a la corriente excepticista que floreció en el s. XIV (26).

Tradicionalmente se asigna a los comentarios de tipo nominalista la exageración de esta dirección de la Lógica; no fueron desde luego exclusivos de los nominalistas; la decadencia y exageración dialéctico-terminista era común enfermedad hasta bien entrado el s. XVI (27).

Sucesivamente van apareciendo otros tratados famosos como *Insolubilia, Obligationes, Impossibilia, Calculatoria*. En los siglos XIV y XV, con el predominio de los nominalistas en París, las exageraciones dialécticas se hicieron muy famosas y fueron las que motivaron el clamor general reformista de que hablamos al principio (28).

Creo que así se puede ver la degeneración, en cierto modo natural, a que había llegado la enseñanza de la Lógica y de toda la Filosofía en el s. XVI. La situación se resolvió con la división de la lógica en dos: 1) *Logica minor*, que correspondía

---

(25) MULLALLY, *The Summulae Logicales*, pp. LXXVII-CI; M. GRABMANN, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik*, en «Mittelalterliches Geistesleben» 2 vols. München, 1926-1936 volumen 1 pp. 108-115, 120-124, 141-146.

(26) MULLALLY, Ibid p. CI.

(27) E. ARNOLD, *Zur Geschichte der Suprositionstheorie*, en «Symposion, Jahrbuch für Philosophie» 3,1952 pp. 118-134.

(28) A. GOMEZ IZQUIERDO, *Apuntes para la historia de la lógica*, en «Revista de Aragón» 6,1905, pp. 291-298; MANNDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siecle*. 2.ª edición, Louvain, 1908-1911; Cfr. CL. BAEUMAKER, *Die Impossibilia der Siger von Brabant*, Münster i Westfalen, 1908. Un resumen con bibliografía selecta en E. GILSON, *La philosophie au moyen age*, París, 1952, pp. 561-70.

a las *Súmulas*, pero mucho más abreviadas. Las Súmulas pasaron a ser como quería *Bañez* en su célebre manual de 1599 un textito para dos meses. Así se salvaba la autoridad de *Pedro Hispano* y la tradición que representa; 2) *Logica magna*: la anterior era la introducción a esta Lógica Mayor, que había de ir tratando las cuestiones según el orden de los libros del *Organon de Aristóteles*, que se ordenaban según las operaciones de la mente. Con esta parte se daba la razón y se recogía lo bueno de la otra tradición. De este modo la *Lógica* es una introducción a la Filosofía y las *Súmulas* una introducción más sencilla a la misma Lógica.

Con esto quedaba resuelto un grave problema respecto a la extensión de los temas de las *Súmulas* y respecto a la desviación de los temas verdaderamente filosóficos de los libros del *Organon*.

La historia de la Lógica explica pues muchos problemas.

c) *Lógica y Metafísica.*

Otro clamor grande y otra queja de la mayoría de los autores del s. XVI era la mezcla de las discusiones lógicas y metafísicas. Este era, y es aún hoy día, un mal grande de la Lógica. Tiene también fácil explicación si consideramos la historia del desarrollo de la enseñanza y de las disciplinas filosóficas. En las cuestiones más sencillas de Lógica metían a veces grandes disputas metafísicas al estudiar los tratados lógicos. Pero de esto tenía la culpa en realidad el libro de los *Predicables* de *Porfirio* que introduce los problemas de los universales amalgamando aspectos lógicos y metafísicos, y el libro de los *Predicamentos*, que explica todas las categorías, los temas de la analogía, etc. Este mal aún lo tenemos en los manuales escolásticos de la actualidad donde es difícil distinguir lo que pertenece a la metafísica y lo que pertenece a la lógica (29).

---

(29) G. Fraile, *Historia de la Filosofía* t. 2 p. 372. Con el libro de la Isagoge de Porfirio entra una mezcla de platonismo y aristotelismo, de lógica y metafísica que necesariamente habría de dar origen a interferencias del orden lógico y ontológico. La mezcla de platonismo y aristotelismo, existe también en Boecio con una buena dosis de estoicismo. «Esto explica dice Gilson porqué Boecio sigue de cerca un comentario de Porfirio, y ello ex-

No es de extrañar que en la escolástica hasta fines del s. XVI brillan por su ausencia los tratados autónomos de Metafísica y Ontología. En Salamanca en particular tardó mucho en introducirse la cátedra de Metafísica de la que fue un gran abogado el mercedario *Zumel*. Como es natural al no haber una disciplina que enseñe los temas correspondientes a la Metafísica, esos problemas por ser fundamentales, había que explicarlos en los tratados restantes, en especial en Lógica (30).

En realidad la lógica escolástica está naturalmente unida a la metafísica; pero en su desarrollo histórico, las interferencias entre platonismo y aristotelismo, introducidas precisamente en Lógica al comentar un neoplatónico como *Porfirio* un tratado aristotélico como las *Categorías*, juegan un papel preponderante. Y es que elementos de uno y otro, y de otras tendencias filosóficas, se amalgamaron en el acervo escolástico sin que se lograse en muchos casos la fusión dentro de un sistema coherente.

Hasta fines del siglo XVI no encontramos tratados de Metafísica, sus problemas se tratan principalmente en Lógica y Filosofía Natural.

Soto encontrará en este sentido un gran escollo, que era difícil de evitar; veremos cómo trata de distinguir entre los dos órdenes, lógico y ontológico, pero al comentar los *Predicables* y *Predicamentos* reconoce que se deja llevar de la moda de su tiempo, y que no se puede librar del peso enorme de la tradición. Doctrinalmente se justifica por la unión íntima-connatural entre lógica y metafísica.

---

plica a su vez la multitud de opiniones contrarias en el siglo XII acerca del objeto de la doctrina de Aristóteles, porque todos los profesores comentaron el texto de Boecio, pero unos se quedaban con lo que había de Aristóteles y los otros con lo que había introducido de Platón», E. Gilson, *La philosophie au moyen age*, ca2. pp. 139-141. El otro elemento de confusión involucrado en Boecio es el estoicismo tan destacado por los lógicos actuales, Cfr. Bochenski, *Ancient formal Logic* Amsterdam, 1951 pp. 106 ss; Karl Durr, *The propositional Logic of Boethius*, Amsterdam caps. 1 y 2.

(30) V. Muñoz, *El conocimiento intelectual y la individuación del singular material en Francisco Zumel*, en «Estudios», Madrid, 13,1957 pp. 466-68.

d) *Lógica y Teología.*

Las Artes Liberales estaban ordenadas a la Teología, que consistía hasta después del renacimiento carolingio en el estudio de la Sagrada Escritura, interpretada a la luz de los Santos Padres. La dialéctica, todo el *trivium*, se estudiaba para poder entender mejor la Escritura y como esencialmente ordenada a eso. La dialéctica como procedimiento de discusión acerca de la verdad revelada jugó un papel preponderante durante siglos. Los abusos del método dialéctico, en que se ponen en conflicto la «ratio» y la «auctoritas», las exageraciones de su aplicación al dogma dio origen a muchos disparates y hasta a verdaderas herejías (31).

Sabido es que las primeras cuestiones que abren los caminos de la especulación dogmática en los siglos X, XI, XII van todas unidas a problemas lógicos, a las discusiones entre dialécticos y antidialécticos (32).

Problemas como el conocimiento divino de los futuros, providencia divina, aparecieron en la historia al tratar el capítulo correspondiente del *Perihermeneias* de *Aristóteles* (33).

El sentido de subordinación de la filosofía y muy en especial de la dialéctica a la ciencia sagrada forzosamente había de conducir a mezclas de cuestiones teológicas en filosofía.

Tratados independientes de Teodicea y Etica escasean mucho; esas disciplinas estuvieron absorbidas durante siglos por los tratados *De Deo Uno* y los Comentarios a la I-II de Santo Tomás (34).

Indicamos someramente este problema, aunque en *Soto* no ofrece gran importancia. En su tiempo todos hablan de este vicio del que nuestro autor estuvo en realidad alejado. Pero era conveniente recordarlo para una apreciación de conjunto.

Había pues muchas confusiones y problemas en la enseñanza. Con *Soto* se inicia una reforma que va progresando de modo

---

(31) G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, t. 2 p. 352.

(32) G. Fraile, Ibid. p. 354; A. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, Santiago, 1933 pp. 235 ss. 272-294.

(33) J. Isaac, *Le Peri Hermeneias en Occident*, París 1933 pp. 44-52.

(34) S. Ramírez, *Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos*, en «Estudios Filosóficos» Caldas de Besaya, I, 1952 p. 18.

gradual. En cuanto a los males que tenía delante se pueden resumir muy bien en este texto de *Gilson* a propósito del célebre canciller de París, *Juan Gersón* (+ 1429): «Cuando Gersón echaba una mirada sobre la Universidad parisiense no descubría otra cosa más que un desorden general de conocimientos. Veía a los maestros de Gramática... resolver sus problemas por los métodos peculiares de la lógica, mientras que los maestros de Lógica pretendían resolver por esos mismos métodos los problemas de la Metafísica; veía en fin que gramáticos, lógicos y metafísicos creían poder resolver por esos mismos métodos los problemas de la Teología» (35).

Llama *Gilson* el *mal del siglo* al vicio doble y complementario de tratar Lógica en Metafísica o Metafísica en Lógica.

Pero todos estos males, se explican muy bien si tenemos en cuenta el desarrollo histórico de la enseñanza escolástica, muy en particular la enseñanza de la Lógica siguiendo el orden de los libros del *Organon,* ordenados como hicieron los escolásticos según las operaciones de la mente y las interferencias de las corrientes señaladas.

Una visión exacta de la historia y desarrollo de la filosofía escolástica nos explicará cuán natural era el estado a que se había llegado.

Los humanistas por su parte atacaban de modo especial el lenguaje bárbaro y el mal latín. Sin negarles razón, hay que tener en cuenta el gran mérito de los que han sabido crear un lenguaje científico, tanto en teología como en filosofía, y aún en otras ciencias, del que tenemos que echar mano a pesar del progreso en las nuevas lenguas nacidas al calor de las nacionalidades occidentales. Y esto aún sin recordar la valoración que muchos lógicos modernos están haciendo hoy del lenguaje escolástico desde un punto de vista semiótico (36).

---

(35) E. GILSON, *La philosophie au moyen age,* p. 713, GERSON escribe en 1426 la obra *De Concordia Metaphysicae cum Logica* para tratar de resolver esos males que afligían a la enseñanza.

(36) I. M. BOCHENSKI, *Formale Logik,* Freiburg München, pp. 175 ss. El humanista mercedario y profesor de Lógica en tiempos de Soto, Fray Gregorio Arcisio precisa de este modo su postura acerca de las críticas renacentistas al lenguaje técnico de los escolásticos: «Observandum est quod in scholis dialecticorum iam pridem increbuerit usus horum vacabulorum,

Soto había vivido en París y era testigo cualificado de los extremismos más exagerados de la sofistería de fines del siglo XV; en ella se reflejaban todas las tradiciones y herencias doctrinales descritas. Como dominico, *Soto* era un campeón de la restauración del Aristotelismo sin las involucraciones en que la natural evolución de las doctrinas le habían sumergido. En Salamanca, asistía a la restauración de la Teología. En Alcalá y París había tenido conocimiento de los humanistas y de las críticas al método y filosofía escolástica.

La preocupación por la enseñanza, por la reforma y adaptación pedagógica era algo común a principios del siglo. A la luz de los principios anteriores vamos a interpretar y resumir la obra lógica de *Domingo de Soto* fijándonos de modo particular en su concepción de la Lógica, de la organización de su enseñanza y en el puesto que le corresponde en la reforma tan ansiada durante todo el siglo XVI.

Dividimos este modesto trabajo en dos partes, que corresponden a las dos divisiones que en las facultades de Artes se hacían de la enseñanza de las doctrinas lógicas, y que de modo más o menos directo responden y recogen aspectos importantes de la tradición medieval. a) *Las Súmulas*, la cátedra de Prima reúne la tradición de la lógica como arte liberal, la de las Sumas lógicas, la dirección formalista nominalista y gramatical, el concepto de las *scientiae sermocinales*, la concepción de la lógica como preparación para la disputa y como propedéutica de la Lógica Magna. b) *La Lógica magna* recoge toda la tradición aristotélica de la Lógica Vetus y Nova, era la enseñanza de la Cátedra de Visperas, reúne todo lo que después se ha de llamar

---

prima et secunda intentio; quae quidem etsi barbara fuerint, et nunc multis ludibrio sint, propterea quod numquam, apud latinos usitata, tamen ad importunitatem cavillorum reppellendam, eorum usus ducimus necessarium, tum multorum terminorum artis, in quibus magis spectanda est, nostro iudicio, intelligentia rei, quam latina vocabuli propietas, maxime cum non suppetat vocabulum latinum et in schola nostra receptum, ad idem quod postulamus exprimendum» p. 24, y un poco antes nos da la norma general de los escolásticos ante la crítica del lenguaje: «In quibus vocabulis ut in reliquis omnibus tritis iamdiu in scholis terminis artis, atque longo usu receptis, non tantam habeo rationem casti sermonis, quam utilis dictionis» p. 16. Arcisio Gregorio *Scholia quaestionesque brevissimae in Eisagogen Porphyrianam*, Salamanca, 1554 pp. 17, 23-24.

lógica material, respondía al intento de restaurar de nuevo al *Estagirita* en las Facultades de Artes.

II.—*SOTO, REFORMADOR DE LAS SUMULAS.*

1. Sentido y alcance de la reforma de las Sumulas.

La reforma de la Facultad de Artes giraba en torno al problema central de las *Súmulas, Logica minor, Dialectica minor* como también se la llamaba y que correspondia en Salamanca a la enseñanza de la cátedra de Prima.

Las Súmulas que debían ser una preparación para el estudio de la Lógica habían crecido tanto de volumen que superaban a todo el *Organon del Estagirita*. El principal problema que se presentaba era el de reducir mucho el curso de Súmulas, que éstas vuelvan a recuperar su carácter de iniciación y adiestramiento preliminar de la juventud, antes de meterse con la *Isagoge* de *Porfirio* y con la Lógica Magna según el texto de *Aristóteles* donde se han de considerar a fondo los problemas lógicos (37).

La actitud de *Soto* es muy interesante, porque es de los primeros en propugnar la vuelta a la filosofía peripatética y en darse cuenta de la distinción que era necesario hacer entre lo verdaderamente importante y lo que era una degeneración de la enseñanza sólida. *Soto* además es un reformador moderado, no tan radical como es a veces *Cardillo de Villalpando*, por ejemplo, en Alcalá (38).

---

(37) «Ingenue fateor Summulas in tantum crevisse volumen, tam proculque discesisse a suis limitibus, ut iam nihil minus quam introductio sint» Gregorio Arcisio, *In Eisagogen Porphyrianam*, 1554 p. 7.11. Soto abunda en los mismos sentimientos: «Enimvero cum res dialectica his retro annis triginta eo sophismatum extra proprias lineas prolapsa fuerit, ut non modo adolescentibus terribilis iam esset, atque adeo inaccessibilis, verum etiam cunctis ludibrio etiam opprobrioque haberetur... Soto, *Summulae*, prólogo, edic. 1547.

(38) Cfr. P. Juan Urriza. *La preclara facultad de Artes y Filosofía de Alcalá*, Madrid, 1941, pp. 354-362. Soto apreciaba las Summulas, aunque insista en la necesidad de reforma. Cardillo de Villalpando, el famoso reformador de Alcalá, es más radical: «Las Súmulas las editamos más para complacer a la época que por juzgarlas necesarias» *In quatuor libros de coelo*, Alcalá, 1568.

Soto estuvo de texto en Lógica, en Física y en Súmulas, en Alcalá y en Salamanca. Muchas de las mejoras ulteriores tienen como punto de partida la obra del dominico segoviano.

Si se suprimen o podan gran parte de las Súmulas queda mucho más tiempo para el estudio y explicación de los textos clásicos de *Porfirio* y *Aristóteles*. La idea madre que guía su reforma —y la de muchos otros en este tiempo— es que el Estagirita desplazado por las cuestiones sofísticas de los sumulistas debe volver a su lugar de príncipe de nuestra ciencia; que por lo tanto se han de limar, cortar, reducir; escoger lo que sea de utilidad para mejor entender el *Organon*. Lo que es una introducción se ha de medir por la preparación que ofrece al alumno, por la idoneidad del mismo; en una palabra la dialéctica menor debe ser sencillamente una iniciación intelectual y un adiestramiento práctico con carácter propedéutico para la Lógica mayor que ha de venir después (39).

En *Soto* como en los demás autores se nota una profunda preocupación pedagógica que es necesario tener delante; por ende a veces hay que suprimir de la docencia problemas que aun siendo de interés, no se adaptan a la capacidad del estudiante de primer año de Artes.*Soto* al revés de otros, tiene conciencia de la importancia de las Súmulas y aún es preferible permitir algunos abusos a que se suprimiese esa enseñanza «ut non simul eradicetur et triticum», dice alguna vez (40).

Los logísticos modernos ven en las Súmulas una parte muy singular de la historia de la lógica, una verdadera lógica formal, que es necesario iluminar a la luz de la nueva lógica. No sé hasta qué punto serán legítimas esas apreciaciones contemporáneas de las suposiciones, *consequentiae, calculationes*, etc.;

---

(39) «Eos igitur solos libros impendimus nos Summulistae, qui sunt omnino exercitio invenum necessarii, ut instructi arte disputandi, ad logicam Aristotelis commodius procedant» Soto, *Summulae*, ed. 1547.

(40) Soto advertía elementos muy buenos detrás del ropaje dialéctico, por eso su programa se resume en la comparación de las Súmulas «velut frondosa arbor amputanda, non extirpanda» *Summulae*, Ibid, Cardillo de Villalpando es —como dijimos antes— más radical; «Et quidem si par amplissiman Academian mihi licuisset ex Gimnasio, Summulis quas vocant prorsus relegatis, atque Isagoge perlecta statim ad Aristotelem curam omnem atque studium transtulissem», *Summa Summularum*, Alcalá, 1590.

pero hay que advertir que *Domingo de Soto* las consideraba de mucha importancia (41).

Dentro de la idea general de abreviación de las Súmulas y de su ordenación en los cursos escolares, el primer problema práctico para un escritor, para un profesor de Súmulas, era el de determinar su posición ante el texto clásico, las celebérrimas *Summulae Logicales* de Pedro Hispano, de que ya hemos hablado. Ese pequeño manual era el fondo común en torno al que se movían los expositores, y muy en especial giraban alrededor de la parte última de la obra del autor portugués, de los llamados *Parva Logicalia* (42). Las materias de Súmulas habían proliferado y crecido partiendo en gran parte de ese tronco; esto sin menospreciar los demás influjos y tradiciones indicadas en la introducción de este trabajo.

2. La primera edicion de las Sumulas de Soto.

En 1529 se publica la edición príncipe con este título «Summulae fratris Dominici Soto Segobiensis, Ordinis Praedicatorum, Artium Magistri, Burgis, in officina eximii viri Joannis Juntae», 1529, 153 folios 7 hojas.

Parte de este trabajo es un comentario a *Pedro Hispano*, y este autor es fundamental para comprender la posición de *Soto*.

---

(41) A fines del siglo XVI Domingo Báñez expresaba la misma opinión: «Las Súmulas, dice el campeón de la premoción física, son de mucha importancia; su ignorancia es la causa de que numerosos estudiantes lleguen a la Facultad de Derecho cuando eran una grande esperanza en la de Teología, y a la mayoría es menester enseñarles simultáneamente las Súmulas con la Teología» *Institutiones minoris dialecticae*, Salamanca, 1599 fol. 7. El interés concedido a los rudimentos primeros va parejo con la necesidad de abreviarlos y sistematizarlos, pero lo mismo Soto que Báñez en una alternativa preferirían los abusos a la ignorancia total y supresión completa de las Súmulas.

Para el punto de vista de la lógica moderna Cfr. Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg München. 1956, pp. 177- 242.

(42) Romper, continuar o transformar la tradición de Pedro Hispano era de las disyuntivas más graves que se presentaron al tratar de la reforma de la enseñanza; en este punto Pedro Hispano llega a ser un temible rival para el Estagirita; sólo de modo gradual se van nuestros autores independizando del célebre autor. Cfr. Muñoz, *La enseñanza de la Lógica en Salamanca*, en «Salmanticensis» I, 1954, p. 143.

Se puede buscar la correspondencia entre ambos sumulistas, pero Soto suprime, añade tratados nuevos, cambia de lugar otros y reforma los restantes. Inclusive encontramos la disculpa de no seguir en todo al autor portugués. Todo esto significa que nuestro escritor se independiza y trabaja por su cuenta, aunque siguiendo las huellas de *Pedro Hispano* (43).

El primer cambio notable —después generalmente imitado— que realiza es la adición de una introducción sobre el término «de quo Petrus Hispanus nihil meminit» (44).

En realidad esto constituía una consecuencia del traslado de lugar de los *Parva logicalia*, que venían al final en *Pedro Hispano*. Al cambiar las famosas propiedades lógicas de los términos *Soto* necesitaba explicar antes lo que es el término; y por lo tanto el empezar por éste estaba exigido por el trasplante que realizaba con aquéllas.

Había entre los sumulistas la discusión sobre si era más conveniente comenzar por los *modi sciendi* (definición, división, argumentación) o por el término: *Domingo de Soto* da una solución sincretista al meterlos en la primera edición en el mismo tratado. Los modi sciendi y la teoría de la significación son

---

(43) «Ob idque Summulas Magistri Petri Hispani commentari, Deo auctore, tentantes brevem introductionem in ipso operis vestibulo praemittimus» Soto, *Summulae*, ed. 1529, prólogo.

(44) En la edición de 1547 es más explícito: «At postquam iam usu receptum est, consentaneum duximus a libro terminorum incipere, eo vel maxime quod necessarium iudicamus, terminos omnes quibus velut propriis instrumentis utuntur dialectici, statim in foribus dialecticae praescribi debere» Soto, *Summulae*, 1547 p. 3. El tratado *de término* llegó a tener cierta independencia dentro de las mismas Súmulas de modo que algunos decían términos, súmulas, lógica y filosofía como si se tratara de divisiones específicas de un mismo todo. El que Soto empiece por el término no es precisamente una novedad original, pero es mérito del dominico haber sistematizado el tratado de término insertándolo orgánicamente en el conjunto de las Súmulas.

Al final de esta parte de nuestro trabajo ponemos el esquema de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano y su correspondencia con el *Organon* de Aristóteles. A continuación insertamos esquemas paralelos de las *Súmulas* de Soto en sus ediciones diferentes. Es muy conveniente tener delante esos cuadros para establecer la comparación y poder apreciar el progreso en la reforma.

una ayuda para la comprensión de lo que es el término (45).

Cualquiera que tenga a la vista la obra de *Pedro Hispano* concederá que la reforma es acertada y que era conveniente para la pedagogía de la enseñanza. Pero como en las ediciones posteriores hallamos otras mejoras interesa conservar el esquema de este primer tratado y analizar sus partes.

Esta introducción de *Soto* a *Pedro Hispano* contiene dos partes: 1) el término en sí mismo, consideración absoluta del primer instrumento de la lógica.

Los tres primeros capítulos tratan de los *modi sciendi* (definición, división y argumentación) como parte preparatoria para entender la naturaleza y división de los términos. Con ello, como dijimos unía dos tradiciones, y zanjaba el problema de si había que empezar por los términos o por los *modi sciendi*.

Soto los junta y considera a los *modi sciendi* como necesarios para entender la naturaleza del término; viene después un notable capítulo acerca de lo que es el «significare» que más tarde *Báñez* considerará como muy difícil para situarla en la primera iniciación. Recoge y explica nuestro autor las principales clasificaciones de los términos; entre ellas es muy notable la exposición de los categoremáticos y sincategoremáticos, tan fundamental para entender las concepciones escolásticas de la Lógica, y a los que cada día se da en la actualidad mayor im-

---

(45) El problema de si ha de iniciarse la exposición por los *modi sciendi* o por el término lo discute de modo singular el mercedario Fray Pedro de Oña, *Introductio ad Aristotelis Dialecticam quam vulgo Summulas, seu Parva logicalia, nuncupant*, Alcalá, 1593 fol. 3. Este breve compendio de tamaño parecido al de Báñez, reduce las Súmulas considerablemente. Nótese los tres títulos que pone a la obra; cada uno de ellos es el resumen de un capítulo reformista. En esta suprema contracción de la iniciación a la Dialéctica de Aristóteles encontramos, después de un largo camino, que vuelven a convertirse en un extracto de los Parva Logicalia, y no precisamente en una Suma o compendio del Organon, como las concibieron otros. La obrita de Oña, utilizada por los profesores mercedarios de Artes en Salamanca, según decreto del general de la Orden Fray Francisco Zumel, tiene entre otras la particularidad de dividir las Súmulas según las operaciones de la mente. Se funda para ello en este razonamiento: Las Súmulas son una introducción a la Dialéctica, por lo tanto han de distribuirse como ella, para que puedan iniciar en cada una de sus partes.

portancia: a ellos dedica nuestro *Soto* cuatro largos capítulos (caps. 8-11) (46).

Termina insertando un curioso «arbor terminorum» como resumen del tratado.

2) La segunda parte de esta introducción de introducción considera al término metido dentro de la estructura de una proposición. Con ella tenemos una de las principales reformas de *Soto*: trasladar el último tratado de Pedro Hispano el principio; de ello se excusa *Soto,* porque supone ir contra la tradición de las Súmulas y porque además lo expone con cierta independencia. Tenemos pues ahora las propiedades del término en la proposición: suposición, ampliación, apelación, etc. (que en *Pedro Hispano* estaban al final), puestas en el primer tratado; los típicos *Parva Logicalia* son así abreviados y desgajados del orden de las Sumas de Lógica (47).

Ese es el contenido y significado del *de Término*; y esa era la introducción, que *Soto* adapta a la obra de *Pedro Hispano.*

Ahora le toca explicar el texto; y en efecto empieza el comentario al primer libro del autor portugués que es «De propositione» donde *Soto* explica en sendos capítulos todos los temas del libro primero de las Súmulas.

Si comparamos el Comentario de *Soto* con la moderna edición del *P. Bochenski* vemos que cada número de la edición moderna corresponde a un capítulo de *Soto*: noción de dialéctica, *de sono,* el nombre, el verbo, la oración, la proposición, la categórica e hipotética, cuantidad y cualidad de las proposiciones, oposición, equivalencia, modales, conversión, y los últimos capítulos que consagra a la proposición hipotética (48).

El orden de este primer tratado era literalmente el de *Pedro Hispano.*

---

(46) I. M. Bochenski, *Formale Logik,* 1956 pp. 179-183; R. Eaton, *General Logic,* New York, 1932 pp. 320-322.

(47) El *de término* era pues en realidad una introducción a Pedro Hispano el cual era —según Soto— una introducción a la Lógica de Aristóteles, y esta lo era a la Filosofía; resultaban demasiadas introducciones. Refiriéndose a eso dice G. Arcisio: «quinimmo terminos ipsos, quos ad summulas tanquam introductionem parabant, nec breviter nec facile nec quidem utiliter scripserunt» *In Eisagogen Porphyrianam,* 1554 p. 7.

(48) Cfr. *Petri Hispani Summulae Logicales,* ed. Bochenski, pp. 1-14, Soto, *Summulae,* edic. 1529 fols. 21-86.

Al terminar la exposición inserta un nuevo tratado, un opúsculo con cierta independencia, el «Opusculum propositionum exponibilium», unos 26 folios de la edición príncipe. Esto puede considerarse también como un efecto de la tendencia reformista. Los «Exponibilia» con algunos otros tratados de aparición más tardía, fueron considerados afines a los *Parva Logicalia* y por ende se llamaron «Parvulus Modernorum». La colocación de este tratado inmediatamente después del comentario al *Primer Libro de Pedro Hispano* era, al menos, un paso para reunir todos los temas referentes a la proposición, evitando repeticiones, contribuyendo a un orden más orgánico de la enseñanza, y obligaba a practicar reducciones con el fin de no repetir (49).

Soto suprime ya en esta primera edición los tratados correspondientes al segundo y tercero de *Pedro Hispano* que trataban respectivamente de los Predicables y Predicamentos. Por tanto después de las exposiciones acerca de los términos y proposiciones continúa con los silogismos (libro 4). Fue la reforma más acertada en lo que se refiere a las Súmulas, contiene muchas ventajas tanto doctrinales como expositivas y pedagógicas.

Los Predicables y Predicamentos se trasladan a la Lógica Magna; las Súmulas ganan en claridad, los alumnos se aventajan de la facilidad que de ello resulta. El mismo orden de la enseñanza se hace más homogéneo. Más adelante se derivará de ahí el que se llame lógica material, confundida con la Lógica Magna, mientras que las Súmulas se convertirían en Lógica formal.

El tratado cuarto se refería al silogismo, y como era natural —dada la importancia del tema— fue objeto de comentarios independientes; todo el mundo sabía en Salamanca, lo que era el «In Quartum Petri Hispani» (50).

El comentario de Soto a ese libro se divide en tres partes distribuídas de este modo: naturaleza y principios fundamentales

---

(49) Soto, Ibid Fols. 86-112.

(50) Todo el mundo sabía lo que era el «In quo quartum Petri Hispani» que explicaba el silogismo de los Primeros Analíticos; fue objeto de comentarios independientes. Por ej.: el mercedario San Juan de Pie del Puerto, traído de París para enseñar en Salamanca, escribe por el año 1525 una *Expositio in quartum tractatum Petri Hispani*, explicando la teoría silogística, comentando al famoso autor portugués.

del silogismo; el *dici de omni et dici de nullo* —tan discutidos por los modernos— como principios para la *reducción* de la primera figura; los modos y figuras. Terminada esta primera parte inserta el curiosísimo «Pons asinorum» tan célebre en la historia de la Lógica.

La segunda y tercera parte del tratado acerca del silogismo se fija en los casos particulares que pueden ocurrir debido a las múltiples condiciones de los términos a causa de la suposición, ampliación, etc., lo mismo respecto a las variantes de la proposición en los casos oblicuos, términos colectivos, infinitos; o también del modo especial que tiene la predicación *in divinis*, o en el silogismo *expositorio* (51).

Con ello termina en realidad el comentario y explicación de la obra de *Pedro Hispano*.

Pero sus *Summulae* en la primera edición añaden dos opúsculos que tampoco corresponden de modo directo a ninguno de los de *Pedro Hispano*: *De propositione se falsificante, Opusculum propositionum insolubilium*, en 5 capítulos, donde hay una importante doctrina que podría aplicarse con éxito a la solución de las paradojas, y mucho de la llamada hoy lógica proposicional.

Destaquemos de modo muy singular el caso de la implicación moderna: todo un capítulo dedicado a la condicional cuando el antecedente es verdadero y el consiguiente falso. Este es en la actualidad uno de los problemas más graves de la lógica moderna.

El otro libro insertado aquí es el *Opusculum Obligationum*; en dos capítulos y cuatro folios resume la doctrina *de obligatione* y sus reglas (52).

Estos dos opúsculos pueden considerarse como correspondientes al tratado sexto de Pedro Hispano *De fallaciis* que el dominico suprime de su comentario, por la coincidencia de temas; también omite el libro quinto titulado *De locis dialecticis*.

Resumiendo: la primera edición de las Súmulas de *Domingo de Soto* suprime los tratados 2, 3, 5, y 6 del texto clásico y común de *Pedro Hispano*; los tratados últimos del autor portugués

---

(51) Soto, *Summulae*, ed. 1529, fols. 113-143.

(52) Soto, Ibid, fols. 143-154.

se trasladan como una introducción al primero; como una ampliación a ese mismo tratado primero, se le añade después un opusculito *De exponibili* que se disgrega de los *Parva Logicalia* para integrarlo con más razón en el tratado general de la proposición; como sustituto a las materias correspondientes a los tratados *De Locis et Fallaciis* (5 y 6 de las *Summulae* de *Pedro Hispano*) se intercalan De propositione se falsificante (Insolubilia) y el *Opusculum Obligationum* ambos posteriores al autor portugués.

Tal es el esquema de la primera edición de la obra de *Domingo de Soto*. Aquí se llama *Maestro en Artes*; en las ediciones posteriores añadirá el de *Maestro en Teología* de tanta tradición y lustre en la orden dominicana.

Conclusión.

Las Súmulas de la Edad Media eran un resumen de toda la obra de *Aristóteles*, pero al suprimir de ellas *Los Predicables*, *Los Predicamentos* y reunir las otras materias en torno a los dos libros aristotélicos, *Perihermeneias* y *Primeros Analíticos*, se convertían en un compendio de esas partes del *Organon*.

Las Súmulas son de ese modo unas explicaciones acerca de los términos y proposiciones en orden a la formación de los silogismos. Esto es en realidad una formalización de la lógica: se suprime la parte material, es decir los *Segundos Analíticos*, excluídos generalmente de las Súmulas, *los Predicamentos* y los *Predicables*. Ahí está la razón de porqué las Súmulas se consideran como la parte formal de la Lógica, y veremos que así la titulan autores de nota en la tradición tomista (53).

---

(53) La edición de las *Summulae* de Pedro Hispano con los comentarios de Juan Versor, añade al margen esta notable advertencia: «Omisit libros Posteriorum quia est pars scientifica» *Petri Hispani Summulae Logicales cum Versorii Parisiensis clarissima expositione*. Venetiis, 1550, p. 1. Juan Versor era el comentarista preferido de los tomistas. Sabida es la diferencia entre el formalismo de los Primeros Analíticos contrapuesta al nivel menos formalizado de los Segundos Analíticos tan de actualidad entre los modernos intérpretes de Aristóteles. En la escolástica hay también esa tendencia a llamar lógica formal a la de los Priores y material a la de los Posteriores.

Cfr. Juan de Santo Tomas, *Ars Logica*, In universam Logicam praefatio, Turin, 1930 p. 1 (edic. B. Reiser); V. Muñoz, *La interpretación «formalista» de la silogística de Aristóteles*, en «Estudios», Madrid, 13.1957 pp. 167-176.

De este modo llegamos a otro concepto de Súmulas, ya no son una Suma o compendio del *Organon*, sino una introducción al mismo. Ese es el significado general de la obra de nuestro autor.

Desde luego la reforma es moderada, como lo reconoce el mismo *Soto*, y tal vez no fuese posible conseguir más, porque eran cosas de la moda de aquel tiempo: «quamque me fateor, aliquantulo prolixiorem fecerim quam optabam, quia cum tantus sit hac tempestate sophismatum usus, necessitate astrictus, nonnulla tempori dederim» que nos dice en la dedicatoria a *Fray Bartolomé Saavedra*.

Esta primera etapa de Soto la resume muy bien el *P. Juan Urriza* con estas palabras: «Soto en su juventud militó en Alcalá entre los dialécticos decadentes, y luego en su edad madura, cuando en Salamanca explicaba ciencia sagrada y dio a luz sus obras de Filosofía, se inclinó, aunque con moderación, a la restauración escolástica. Es pues la personificación de la transición de una a otra modalidad, y es un dialéctico templado, un moderado restaurador» (54).

Pero el camino se va despejando; al suprimir los *Predicables* y las *Categorías* se reducía el tiempo dado a las Súmulas; la pedagogía universitaria también ganaba, ya que se trataba de cuestiones dificultosas para el que empieza; y en cambio la parte de disputa y ejercicio dialéctico, como preparación para la discusión, organizado el lenguaje dentro del cauce silogístico, ganaba mucho.

Súmulas son ahora una iniciación a la disputa y una preparación para adentrarse en el *Organon*, que debía recobrar el puesto central en los cursos de Lógica.

La monarquía de *Pedro Hispano* quedaba también destronada, se tendía dentro del nuevo concepto a una reorganización independiente de todos sus motivos que desde ahora ya quedan mutilados —al suprimir los Predicables y Predicamentos— y a ordenarlos de modo más homogéneo conforme al concepto propedéutico de Súmulas, es decir agrupar todos los temas en torno al *Perihermeneias*, concebidos como una preparación para la silogística.

---

(54) J. URRIZA, *La preclara facultad de Artes y Filosofía*, Madrid, 1941 p. 363.

3. Ulteriores ediciones de las Sumulas.

Las ediciones posteriores de esa obra de *Soto* van mejorando ese esquema y visión que hemos señalado. Dentro de esas ideas básicas de reforma, introducidas en las materias correspondientes a *Pedro Hispano,* realiza algunos cambios que hacen su labor más homogénea y consistente, y se adaptan mejor a la enseñanza del que empieza el curso de Artes.

En 1539 sale la segunda edición notablemente corregida y en 1547 en Salamanca una revisión ulterior. Al publicarse la refundición de 1547 ya *Soto* no estaba en Salamanca porque había marchado a ser luz de Trento. Nos recuerda los ruegos y presiones de que ha sido objeto para meterse con las Súmulas desde la cátedra de Teología (55).

Tuvo muchas ediciones posteriormente, pero al menos desde la de 1547 se estabiliza el texto, y la labor de las ediciones ulteriores consiste en la corrección de los numerosos errores que se deslizaban. Una comparación por ej.: entre la edición de 1547 y la de 1582, ésta más de veinte años posterior a la muerte de nuestro autor, nos muestra la identidad de textos.

La edición de 1547, que es una corrección de la segunda edición introduce algunos cambios notables. Entre otras cosas se vuelve a trasladar de lugar la materia de los *Parva Logicalia. Pedro Hispano* los colocaba al final de las Súmulas, *Soto* en la primera edición los traspasa al primer libro introductorio *De termino* en la consideración que hace de él dentro de la proposición. En esta edición *Soto* conserva el *De termino* como introducción, pero sólo la primera parte de ese tratado, es decir, se queda con la consideración de los términos en sí mismos (*consideratio absoluta*), y la segunda parte, el término dentro de la proposición lo coloca ya en el primer tratado de *Pedro Hispano,* es decir, en la proposición. Esto supone la integración completa de los famosos *Parva Logicalia* dentro de las materias del *Perihermeneias,* y era al mismo tiempo una vuelta al *Estagirita* (56).

También suprime los *modi sciendi* con que empezaba en la

---

(55) Soto, *Summulae,* ed. 1547 prólogo y dedicatoria.

(56) «At vero septimum tractatum de parvis logicalibus aptius nos et commodius in secundo libro, sane ante tractatum oppositionum, collocavimus» Soto, *Summulae,* ed. 1547, p. 3.

primera edición el *De termino*. Critica a *Pedro Hispano* por empezar su primer tratado por el sonido. Soto por tanto omite también el *De sono* con que en la primera edición iniciaba el comentario del primer libro del famoso autor portugués.

En Lógica se ha de comenzar por la voz significativa y dejar el sonido para la filosofía natural.

El tratado de la proposición «exponibilis» se inserta ahora con lugar propio, y no como en la primera edición donde aparece como un opúsculo sin orden sistemático. En esta edición se nos advierte que los «exponibilia» pertenecían a los Parva Logicalia de *Pedro Hispano,* y que ahora se coloca ordenadamente a continuación de la proposición en general, aunque la doctrina sea en lo esencial la misma de las *Summulae* (57).

El tratado de los «Exponibilia» queda así en el lugar que le corresponde sistemáticamente, como un caso particular de la doctrina de la proposición.

Un poco reducido de volumen el libro V, que es acerca del silogismo; aquí como al hablar de la proposición prefiere el orden de *Aristóteles* al de *Pedro Hispano*; continúa dividido en tres partes como en la primera edición.

Y termina integrando los dos trataditos *de Insolubilibus* y *de Obligationibus,* pero como repugnándolo y como si no se atreviese a ir contra la moda general. «Atque adeo in calce extra numerum pauca verba de obligationibus et insolubilibus, importunissimis etiam sophisticis concedemus», p. 3 (58).

Este es el plan y organización de estas ediciones posteriores. Se conserva el esquema general de la primera edición, pero con mejoras considerables. Se aparta del famoso autor de las Súmulas, traslada, suprime y abrevia donde lo considera necesario para obtener un tratado orgánico y homogéneo.

Ha de considerarse la utilidad de los alumnos y solamente

---

(57) Ibid, pp. 2-4 donde explica los cambios que introduce.

(58) Esa observación viene ya en la primera edición de 1529. «Nec sunt contenti Sophistae huius temporis, tantum inmorari in insolubilibus, sed definitiones ipsas insolubilium inintelligibiles constituunt», ed. 1582, p. 108. Y al terminar el tratado advierte: «At vero de huiusmodi tricis ac naenis, atque adeo de insolubilibus, plus satis dictum est, nec qui in his amplius inmoratus fuerit, laudem ingenii poterit comparare» Ibid. p. 111.

se ha de enseñar lo que sea de provecho y adaptado a su capacidad.

Conclusión: *Las Súmulas de Soto.*

Podemos resumir los principales avances de Soto en la tarea —clamor general— de reformar la enseñanza de la filosofía en lo que se refiere a las Súmulas.

Primero: *Soto* da un gran paso al independizarse de Pedro Hispano y de lo que sus *Summulae Logicales* significaron en la historia de la lógica. Parte de la desviación dialecticista se le debía a él.

Segundo: Esa independencia de *Pedro Hispano* significaba también una vuelta al verdadero padre de la Lógica, al *Estagirita*. En realidad en las ediciones corregidas y sistematizadas de *Soto* —como él nos dice— las Súmulas contienen un conjunto de temas que se corresponden con los dos libros de *Aristóteles* el *Perihermeneias* y los *Primeros Analíticos*; en realidad toda la enseñanza queda agrupada en torno a la proposición y el silogismo.

Tercero: *Soto* contribuye a la división de *Logica minor* y *Logica magna* al suprimir de sus comentarios a *Pedro Hispano* los predicamentos y predicables que así pasan a la Lógica mayor o a la Lógica material según otros.

Cuarto: Eso mismo facilitaba la enseñanza, ya que los *Predicables* y los *Predicamentos* son más difíciles para los principiantes. Así las Súmulas son simplemente una introducción a *Aristóteles*; pero por otro lado nos dan un buen tratado acerca de los silogismos en su aspecto formal, el punto de vista de los *Primeros Analíticos*. Esto era unir dos tradiciones al modo que había hecho *Santo Tomás*: por un lado los libros se ordenaban según las operaciones de la mente y se comenzaba por los Predicables y los Predicamentos; pero por otro esos libros necesitaban una introducción. Por ello el *Santo Doctor* empieza a comentar el *Peri Hermeneias*, aunque diciendo que el primer libro de la Lógica eran las Categorías y su adjunto los Predicables (59).

---

(59) J. Isaac, *Le Peri Hermeneias en Occidente*, París, 1953 p. 58.

4. Las Sumulas en los cursos de Artes en la Universidad de Salamanca.

Los libros de *Soto* responden, como dijimos repetidas veces, a una preocupación común de los profesores de este tiempo. *Soto* no ocupó en la ciudad del Tormes ninguna cátedra ni regencia de filosofía; pero ocupó las dos de más lustre en la facultad de Teología, la de Vísperas y la de Prima.

El claustro le pide la reedición de sus libros de Filosofía dentro de la tarea común de restaurar a Aristóteles en la enseñanza. El dominico había escrito de Súmulas, de Lógica y de Filosofía Natural. Estos trabajos que se correspondían isomórficamente con los tres cursos de Artes estuvieron de libros de texto en varias universidades españolas entre ellas en Alcalá y Salamanca, y fueron muy bien acogidos por sus compañeros de profesorado como rezan testimonios de la época (60).

Soto refleja perfectamente los problemas de enseñanza universitaria. Cuando suprime de sus Súmulas los tratados *De Locis, De Fallaciis* nos dice que ya van cayendo en desuso entre los sumulistas, lo mismo al explicar las *Suppositiones*, y aún en lo que el sabio dominico considera exageraciones, nos advierte que se deja llevar de la corriente y de la moda (61).

En el tercer año de la Facultad de Artes se conseguía el bachillerato; de esos tres años el primero se dedicaba a las Súmulas, que se explicaban en la cátedra de Prima; en el cuadro de las Súmulas había varias horas dedicadas al ejercicio de la discusión (62).

El licenciado *Méndez Nieto* en sus memorias autobiográficas al referirse a los años de 1548 a 1552 nos cuenta: «luego en pos de esto sucedió que entrando a oír Artes para haber de oír Teología entré en el curso del que comenzaba leyendo las Súmulas

---

(60) Beltran de Heredia, *Soto en la Universidad de Alcalá*, en «Ciencia Tomista» 43,1931 p. 274.

(61) Soto, *Summulae*, ed. 1582 pp. 3. 24. 108. 111 además el prólogo y la dedicatoria.

(62) Beltran de Heredia, *El Maestro Domingo Báñez*, en «Ciencia Tomista» 47, 1933 p. 35; E. Esperabe y Arteaga, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, 1914 t. 2 pp. 247-304.

de Fray Domingo de Soto, porque aquellas y no otras se leían en aquella Universidad» (63).

El dominico era evidentemente una gran autoridad en la facultad de Teología, y sus libros de Filosofía lo eran en la de Artes tanto en Lógica como en la Filosofía Natural: «en aquella Universidad y en aquel tiempo no se hacía caudal ni se sustentaba otra opinión sino la de Soto, por muy mala que fuese... ni se enseñaba ni admitía otra ni había quién la osase reprobar» (64).

Un excepcional conocedor de los archivos universitarios de la época, el *P. Vicente Beltrán de Heredia* confirma lo mismo que vamos diciendo: «en aquella época los autores preferidos eran Villalpando en Súmulas, Soto o Cantero en Lógica, Soto o Vallés en Física y Aristóteles expuesto por Santo Tomás en el cuarto de Artes». Esto por lo que se refiere a Alcalá donde los biógrafos de San Ignacio decían que el fundador de la Compañía estudió en Alcalá «términos de Soto» (65).

Soto inicia pues la reforma; después de él fue continuada. Sus defectos y alusiones a la demasiada extensión de sus Súmulas fueron comentados por otros profesores, que partieron de él en la ansiada mejora de las Artes.

El mercedario Gregorio Arcisio, que convivió con el gran segoviense en los claustros salmantinos, es muy elocuente en el juicio que nos da de la obra de *Soto*: «frater Dominicus Soto, vir apud nos clarissimus, qui quidem ut indulgeret sui temporis multorum inepta persuasioni secus quam optaret, in multis huiusmodi scripsit ne tantam barbariem propria sententia solus repente in peripateticam et methodicam doctrinam transmutare velle videretur. Qui hoc nomine non solum boni consulendus est verum etiam multis encomiis extollendus, quod primus fuerit in Hispanis qui tantam naeniarum ac tenebrarum infelicitatem sit feliciter interpretari conatus» (66). Este texto

---

(63) MENDEZ NIETO, *Discursos Medicinales*, publicados en el «Boletín de la Academia de la Historia», Madrid, 1935 pp. 173-178.

(64) Ibid.

(65) BELTRAN DE HEREDIA, *La Preclara Facultad de Artes*, en «Ciencia Tomista» 64, 1943 p. 182; P. J. Urriza, *La Preclara Facultad de Artes y Filosofía*, Madrid, 1941 p. 286.

(66) G. ARCISIO, *In Eisagogen Porphyrianam scholia quaestionesque bre-*

resume perfectamente la obra y el juicio universitario acerca de las Súmulas de *Soto*, y el mismo dominico reconoce que concede mucho a la moda del tiempo.

Gregorio Arcisio fue un notable continuador de *Soto* en la reforma de las Súmulas. Las Súmulas por este tiempo duraban el primer año y había que cursarlas al menos seis meses. Andando el tiempo, a fin de siglo, el gran teólogo *Domingo Báñez* presenta una abreviación mucho mayor de las Súmulas para estudiarse en dos meses, que pueda considerarse como el último estadio de la reforma (67).

Domingo de Soto había sentado las bases y señalado la dirección que después han perfeccionado otros muchos.

Para apreciar mejor el conjunto de la obra reformadora dentro de la universidad es conveniente comparar con esto lo que después diremos acerca de la enseñanza de la Lógica magna. Los siguientes esquemas nos dan un resumen de la reforma de *Soto* por lo que a esa parte se refiere. Al final de este trabajo puede verse el cuadro general de toda la lógica en *Santo Tomás*, *Soto* y en los tomistas posteriores.

A) *SUMMULAE LOGICALES Y SU CORRESPONDENCIA CON EL ORGANON.*

	Pedro Hispano		Aristoteles (Porfirio)
I	De Propositionibus	.....	Peri Hermeneias
II	De Praedicabilibus	.....	Isagoge de Porfirio
III	De Praedicamentis	.....	Categorias
IV	De Syllogismis	.....	Primeros Analíticos
V	De Locis	.....	Tópica (hay que añadir los Tópicos de Cicerón y de Boecio).

---

vissimae, Salamanca, 1554 p. 83; V. Muñoz, *La enseñanza de la Lógica en Salamanca*, en «Salmanticensis» I, 1954 pp. 157-160.

(67) D. Báñez, *Institutiones minoris Dialecticae*, Salamanca, 1599. fol. 7. De este compendio escribió el P. Luis Getino: «es el mejor compendio entre los innumerables con que cuenta la Escuela», *Historia de un convento*, Vergara, 1904, p. 113.

VI De Fallaciis ..... Sofistas.
VII De Suppositionibus
VIII De Relativis
IX De Ampliationibus
X De Apellationibus
XI De Restrictionibus
XII De Distributionibus

Son los Parva Logicalia; no correspondían a ningún libro de Aristóteles; monopolizaron durante muchos años el interés de los lógicos, y desplazaron el Organon.

Más tarde aparecen: Insolubilia. Exponibilia, Obligationes, Sophismata, (Lógica modernorum, Parvulus modernorum).

SOTO traslada los *Parva Logicalia* a la Introducción como una parte integrante del tratado «De Termino». Agrupa y ordena lo referente a los temas del *Peri Hermeneias*. Suprime de las Súmulas el «De Praedicamentis» y «De Praedicalibus». Como los Segundos Analíticos tampoco figuraban en las *Summulae*, la *Logica Minor* se formaliza, y da lugar a una mayor separación entre *logica minor* (formal) y *logica magna* (material).

Las Súmulas son un conjunto de doctrinas que responden solamente al *Peri Hermeneias* y a los *Primeros Analíticos*. De este modo dejan de ser un compendio de la lógica y se convierten en una introducción a la misma.

B) *ESQUEMA DE LAS SUMULAS DE SOTO* (1.ª ed. 1529)

I.—DE TERMINO (Es una introducción a Pedro Hispano; pero al mismo tiempo traslada los Parva Logicalia que se explicaban al final en P. H.).

a) Consideración absoluta. Naturaleza y división del término.
- Los modi sciendi.
- De significare. Naturaleza del Término. Divisiones principales. Categoremático y sincategoremático de modo especial.

b) Del término dentro de la proposición; propiedades lógicas. (Parva Logicalia)
- Suposición.
- Ampliación
- Restricción
- De Relativis, etc. (*Parva Logicalia*)

II.—COMENTARIO AL 1.er LIBRO DE PEDRO HISPANO.

- De Sono (el sonido, la palabra oída y hablada). Partes de la Oración.
- La Proposición
  - Cuantidad
  - Cualidad
  - Principales divisiones.
  - Propiedades y relaciones entre proposiciones. Algunos casos especiales.

OPUSCULUM EXPONIBILIUM

III.-COMENTARIO AL CUARTO LIBRO DE PEDRO HISPANO.

- 1.ª parte: Naturaleza y principios fundamentales del silogismo. Modos y Figuras.
- 2.ª parte: Casos particulares, tanto en las proposiciones como en los términos. Los modos indirectos.
- 3.ª parte: El silogismo expositorio. Los «exponibilia» en el silogismo. Los términos in divinis.

(In calce extra numerum). *De propositione se falsificante, Opusculum propositionum insolubilium y Opusculum Obligationum.*

C) *ESQUEMA DE LAS SUMMULAS DE SOTO* (ed. 1547 y posteriores).

1. De Término (absolute et in seipso).
2. Proposición Categórica y de las pripiedades de los términos (Parva Logicalia).
3. Oposición y conversión de proposiciones; de las modales y las hipotéticas.
4. De propositione exponibili.
5. De Syllogismo.

De Obligationibus et insolubilibus (extra numerum).

Integra perfectamente la lógica moderna y la *vetus*; las Súmulas son una introducción a *Aristóteles* y no un compendio del *Organon*; inician y adiestran la juventud para comenzar el estudio del *Organon*. Las Súmulas de SOTO no se organizan según las operaciones de la mente, como han hecho otros. Respondían a la enseñanza de la Cátedra de Prima.

III.—*LOGICA MAGNA, LOGICA MAYOR, LOGICA MATERIAL, COMENTARIOS A PORFIRIO Y AL ORGANON, CATEDRA DE VISPERAS.*

1. Sentido de nuestro trabajo.

Todos estos títulos se corresponden y tienen cierta equivalencia. Dentro de la distribución de la enseñanza en las Artes era la materia que se enseñaba en la Cátedra de Visperas de Lógica como las Súmulas lo eran en la de Prima.

Una vez que las Súmulas son simplemente una introducción al *Organon*, éste recobra su puesto principal en nuestra ciencia. Aquí empezaba por tanto la exposición científica de la Lógica peripatética siguiendo en el empeño de restaurar al Estagirita.

Hemos visto que las Súmulas al recobrar su carácter propedéutico se reducían —al menos Soto las puso en el punto de partida para obtener ese resultado—, a unas nociones acerca de materias conexas con la tratada por *Aristóteles* en el *Perihermeneias* y en los *Primeros Analíticos*. Al tratar de exponer al *Filósofo* hubo quien omitió esos dos libros por tratarse de temas suficientemente explicados en las Súmulas. Algo parecido hace *Domingo de Soto* como veremos.

Vamos a explicar como los *Predicables de Porfirio* y todos los libros del *Organon* de *Aristóteles* pertenecen a la lógica, y la concepción que *Soto* tiene de la ordenación e integración sistemática de esos tratados en la enseñanza de nuestra disciplina. No trato pues de exponer las doctrinas lógicas del ilustre dominico, sino mas bien de hacer ver en que sentido el *Organon* del *Estagirita* pertenece a la Lógica y como se integraban de modo consistente sus diferentes partes.

No necesito por ende atender a los trabajos de la crítica moderna ni a los diferentes modos de interpretar el *Organon* en el *corpus aristotelicum*; trato de averiguar cuál fue el sentido que de hecho le dio nuestro autor, que coincide con el de muchos otros escolásticos. Vamos para ello a recorrer el libro *De quinque vocibus* de *Porfirio* y el *Organon* de Aristóteles.

Mas en tiempo de Soto antes de empezar la exposición e integración de cada uno de los aludidos tratados había la costumbre de dilucidar las cuestiones preliminares acerca de la Lógica. Al comentar esos libros se exponía la lógica, por tanto

siguiendo el gran modelo de la *Suma Teológica* del *Aquinate* había que tratar antes de la naturaleza, necesidad y existencia de la Lógica. Esto era un anticipo de la doctrina de la ciencia que *Aristóteles* exponía en los *Analíticos Posteriores*. Son las que llamaban «quaestiones proemiales».

Paso a exponer en qué sentido pertenece a la lógica cada uno de los tratados referidos; en cambio no me detengo en la interesante doctrina de las cuestiones preliminares acerca de la naturaleza de la lógica, ya que no nos ocupamos ahora de modo directo de las doctrinas lógicas de *Domingo de Soto*.

2. Las ediciones de la In Dialecticam Aristotelis Commentaria.

En la tipografía de *Juan Junta* en 1548 en Salamanca se publica la primera edición de los *Comentarios a la Dialéctica de Aristóteles*. Posteriormente tuvo muchas ediciones como en 1571, 1580, 1582. No encuentro en ellas diferencias salvo la corrección de los errores de imprenta.

Soto comenta como es sabido solamente el libro de *Los Predicables* de *Porfirio*, los *Predicamentos* y los *Analíticos Posteriores* de *Aristóteles*; pero en la primera edición se insertan sin comentario alguno el texto aristotélico de los *Perihermeneias* y *Primeros Analíticos* según la versión latina de *Juan Argirópulo*, el de los *Tópicos* y *Sofistas* según la de *Boecio*. En las ediciones siguientes se suprime generalmente la inserción de esos tratados que *Soto* no comentó.

En la dedicatoria al obispo de Burgos Fray *Juan de Toledo* nos explica el intento y finalidad de esos escritos: después de diez años que venía explicando Teología vuelve a la Dialéctica para que las Artes vuelvan al *Estagirita*: «statui namque pro ingenio et exiguitate mea Aristotelem, cum primis hac tempestate iacentem atque neglectum, scholis restituere» (68).

La «monstrorum turba» de sumulistas impiden el estudio de la verdadera Lógica, dice, recordando el estado lamentable de la enseñanza de la introducción a la lógica.

Uno de los escollos que Soto pretende evitar al comentar el

(68) Soto, *In Dialecticam*, Salamanca, 1548 dedicatoria.

Organon y *Porfirio* es el mal que hemos descrito en la Introducción de este trabajo, la mezcla de lógica y metafísica, tan difícil de esquivar.

Domingo de Soto tiene eso muy presente, pero ya desde el prólogo se disculpa de no haber realizado esa reforma en su totalidad: «et quando integrum non fuit a quaestionibus illis, quas de mediis metaphysicis depromunt, penitus abstinere, quod proximum fuit, quam licuit rarissimas submovimus» (69). Más adelante en los *Comentarios a Porfirio* y a los *Predicamentos* volverá a preocuparse de ese problema (70).

Previa esta breve indicación paso a exponer la integración y ordenación de cada tratado del *Organon* y la *Isagoge* en una sistematización coherente.

3. La ordenacion de la Isagoge de Porfirio y del Organon.

Los predicables.

El famoso libro de Porfirio *De quinque vocibus,* la *Isagoge,* o los *Predicables,* ha sido el libro de texto obligado y la introducción a las *Categorías* de *Aristóteles* desde principios de la *Edad Media.* La exégesis primero, el comentario después, ampliaron el contenido originario con cuestiones nuevas.

Todas ellas sin embargo se agrupan alrededor de un tema central que despertó el mayor interés en la *Edad Media,* a saber, el problema de los universales. Y debido a esa cuestión, fue durante mucho tiempo, no sólo la introducción al *Organon* sino la parte de más relieve y la más importante de la lógica *vetus* o tradicional (71).

Domingo de Soto siguiendo una corriente más querida a los humanistas prefiere el comentario de *Juan Argirópulos* al de *Boecio.*

Algunos latinos nos dice *Soto* —han traducido el título griego Isagoge por *Introducción ad Categorias* i. e. *ad Praedicamenta Aristotelis,* pero es mejor no añadir nada, basta con poner Intro-

---

(69) Ibid.

(70) V. Infra la nota 73, 82, 85 y la página correspondiente.

(71) C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande,* t. 2 pp. 5 ss; 117 ss. 337.

ducción, porque en realidad los Predicables son una introducción no solamente a las categorías, sino a toda la lógica y aun a toda la Filosofía.

Aunque la intención de *Porfirio* haya sido escribir una Introducción a la Dialéctica, la realidad es que se trata de una introducción a toda la filosofía y aun a toda ciencia, porque los predicables son necesarios para los *modi sciendi*, es decir para hacer definiciones, divisiones y demostraciones. Hay toda una tradición en la misma Salamanca que coloca en la definición, división y argumentación el objeto de la lógica (72).

El libro de los *Predicables* es *simpliciter* necesario para ordenar los predicamentos, ver como se predican, y como descienden a sus inferiores. *Soto* destaca en particular como el estudio de los Predicables es necesario para toda la dialéctica, que se reduce a cuatro puntos: es indispensable para el conocimiento y ordenación de los predicamentos, para construir definiciones, para realizar divisiones adecuadas y para hacer demostraciones. «In quibus —añade Soto— summa dialecticae consistit» (73).

Critica *Soto* el que los dialécticos se hayan metido tan de lleno en problemas que son metafísicos y que ya habían sido tratados por *Aristóteles* en el 7 *Metaphysicorum*. A pesar de esas interesantes observaciones Soto por condescender con la costumbre del tiempo explica también los aspectos no lógicos de

---

(72) Cfr. por ej.: Gregorio Arcisio, *In Eisagogen Porphyrianam*, pp. 5-8. El origen de la importancia de los modi sciendi, definición, división y argumentación se remonta a Boecio y a Plotino y es un caso típico de dos tradiciones sin suficiente unificación en la historia de la Lógica, Cfr. Germain G. Grisez, *Basic Oppositions in Logical Theory* Universidad de Chicago, 1959 pp. 18-26 (disertación doctoral inédita).

(73) «Et ideo Porphyrius ad quatuor, inquit necessaria est universalium cognitio videlicet ad noticiam praedicamentorum, ad definitionum assignationem, ad usum denique dividendi et demonstrandi. In quibus Summa Dialecticae consistit». Soto, *In Librum Praedicabilium Porphyrii* prólogo. Soto, lo mismo que Toledo, Báñez, Oña, Mercado, etc., usan indiferentemente lógica y Dialéctica. Pero desde un punto de vista histórico esa identificación va cargada de significado. Por un lado en Aristóteles se había distinguido la lógica demostrativa del razonamiento de premisas necesarias y la dialéctica de premisas probables que se empleaban en las discusiones de modo particular. Por otro iba metida la Dialéctica con el sentido de los platónicos y neoplatónicos. Esta última orientación se había introducido en gran parte a través de Porfirio discípulo de Plotino.

los universales; pero por doquiera le preocupa la distinción entre Lógica y Metafísica. «Disputatio de natura universalium, ubinam sint et quae res sint, an videlicet sint a singularibus separata, est disputatio physica et metaphysica... *Sed consideratio universalium quatenus sunt sibi invicem praedicabilia et subiicibilia ea* PERTINET AD LOGICUM».

Porfirio como muy bien observa *Soto* es un neoplatónico que se deja llevar muchas veces por influjo de *Platón*, pero su intención no ha sido tratar los universales desde un punto de vista metafísico, sino lógico. Y en este sentido *Porfirio* ha sido interpretado correctamente por *Avicena* quien resume con acierto el aspecto lógico de los predicables: «Logicus de universalibus tantummodo habet tractare quatenus praedicantur aut subiciuntur». Recordemos que era uno de los males y uno de los intentos de Soto el separar la metafísica y lo lógica (74).

Las Súmulas eran un libro para los principiantes del primer año de Artes; los Predicables se estudian en el segundo año y por tanto ya son los alumnos más adelantados y puede servírseles una comida más sólida.

Soto cumple pues a su modo los dos intentos de separar de las Súmulas las cuestiones referentes a los universales y distinguir al tratarlos los dos puntos de vista lógico y metafísico. No quiere esto decir sin embargo que no haya tenido concesiones a la costumbre general como repetidas veces nos dice, hasta con cierta pena de dejarse llevar por la moda (75).

Pero aquí hay también especulaciones acerca de la naturaleza de la lógica y de su distinción de las demás ciencias, y aunque es un tema que *Soto* no trata *ex profeso*, es siempre importante indicar todo lo referente a la constitución y diferenciación de la lógica en cuanto ciencia.

Antes de tratar de cada uno de los predicables en particular tenemos 5 cuestiones que con el prólogo son de especial importancia para el tema que nos ocupa de ordenación de los tratados de Lógica Magna o de cómo se integran los libros de *Aris-*

---

(74) Soto, *In Librum Praedicabilium*, Prólogo.

(75) «Quaestiones duae antecedentes fuerunt metaphysicae, haec vero est dialectica quam lib. 1. et 2 Summularum, quantum summulistis necessarium erat, tetigimus, nunc provectioribus discipulis pressius examinabimus» Soto, Ibid, q. 3.

tóteles en los cursos de lógica, es decir, cómo y en qué aspecto pertenecen a la Lógica.

Estas cuestiones generales son: 1.ª, si los universales existen en la realidad como sustancias (platonismo) o solamente como conceptos en el entendimiento (aristotelismo); 2.ª, si hay universalidad en las cosas antes de que verse sobre ellas la acción intelectiva; 3.ª, si los nombres de significación universal suponen la existencia previa de individuos personales (el ente de razón y la abstracción, la teoría de las distinciones, la teoría de la predicación); 4.ª, si el objeto de este libro es el universal como tal; 5.ª, si los universales son precisamente los cinco predicables consabidos (76).

Las cuestiones 3.ª y 4.ª son las que más interesan en este momento y determinan el objeto de la Lógica como el objeto del libro de *Porfirio*.

Pueden resumirse así: la lógica trata del ente de razón que es algo común al silogismo, a la proposición (sujeto-predicado) y al universal.

Por tanto el universal es un inferior de algo más extenso que el ente de razón. Todas las ciencias tratan del universal en cuanto abstraído de los singulares, mas la lógica trata del universal en cuanto universal, es decir «in quantum substernitur et substat secundae intentioni universalitatis» (77).

Estas cuestiones de *Soto* sobre los cinco predicables en común preludian futuros desarrollos.

Casi un siglo más tarde *Cosme de Lerma* hace una adaptación de *Soto* y da origen a tratados nuevos dentro del campo de la Lógica, esas cuestiones de *Soto* se dividen en otros tres tratados que se titulan: *de universalibus, de praedicabilibus, de praedicationibus* (78).

En realidad al separar los temas metafísicos y ampliar el aspecto lógico de estas cuestiones se imponía esa partición. La predicabilidad es una propiedad que se deriva de la universali-

---

(76) Soto, Ibid, q. 1-3.

(77) Soto, Ibid, qq. 3-4.

(78) Cosme de Lerma, *Commentaria in Aristotelis Logica, ex doctrina M. Dominici de Soto*, Burgos, 1642 pp. 111-163. Ver los cuadros esquemáticos que insertamos al final comparando a Santo Tomás, Soto y a los tomistas posteriores.

dad. No había más que convertir el prólogo al libro de *Porfirio* en algo desligado de ese autor, y el resultado sería un estudio independiente de los universales; después de los universales viene naturalmente su derivado, los predicables y la predicabilidad. La predicabilidad se funda en la universalidad. Era pues un desarrollo normal.

Los lógicos escolásticos han tenido a veces dificultad para distinguir la primera operación de la mente y la segunda. Al tratar de los predicables es uno de los casos típicos en que se patentiza tal contrariedad: todos los predicables se explican mediante ejemplos en que se realiza ya no la predicabilidad (1.ª operación), sino la predicación (2.ª operación). Y es que en realidad los predicables no se pueden explicar sin estudiar antes la *predicación*. «Sumitur numerus praedicabilium —dice *Soto*— per diversos modos praedicandi», «ad numerum praedicabilium venandum necessaria est praedicationum notitia» (Q. V.).

Esto explica que *Cosme de Lerma* y otros autores, como *Martínez de Prado*, hayan colocado después de los *Predicables* —y antes del *Peri Hermeneias*— un *Liber de praedicationibus* que en *Lerma* contiene 6 cuestiones. Significaba desde luego un avance en el sentido de independizarse del texto porfiriano, porque las doctrinas iban interesando en sí mismas (79). Así se explican los temas de nuestros manuales por desglosamiento y desarrollo de los comentarios a Porfirio.

Los Predicamentos en la Lógica.

Según *Soto* y una concepción tradicional antigua es el primer libro de la Dialéctica o de la Lógica; con él empieza verdaderamente la lógica. De modo que es «pars Dialecticae et reliquarum partium ianua»; es la puerta porque responde a la primera operación de la mente (80).

Los predicamentos sirven para ordenar los predicados, y hacer ver cómo los superiores lógicos se predican de sus inferiores. «In quocumque praedicamento est quoddam summum genus et

(79) Cosme de Lerma, *Commentaria in Aristotelis Logicam ex doctrina M. Dominici de Soto*, Burgos, 1642 pp. 269-293; Cfr. Id *Disputationes in Summulas Fratris Dominici de Soto*, Madrid, 1668.

(80) Soto, *In Praedicamentorum Aristotelis*, prólogo.

infima species... Ubi apparet praedicamentum appellari dispositionem illam et lineam praedicatorum» (81).

Los Predicamentos en cuanto pertenecen a la Lógica se consideran en orden a la segunda intención de predicación. «Considerantur hic res ea ratione qua ordinantur in praedicatione, et hoc pertinet ad secundam intentionem». Y este es el aspecto que debe considerar el Lógico —a diferencia del metafísico— a saber que el lógico «tractat de rebus, ut cognoscat earum intentiones praedicandi». Esto nos hace ver mejor lo razonable de *Cosme de Lerma* y de los que han introducido entre los *Predicables* y los *Predicamentos* el libro *De Praedicationibus* (82).

En este libro no se trata de definir el género, la especie o cualquiera de los demás universales, sino que se nos explica qué es sustancia, cuantidad, etc., a fin de saber en particular de quién se predica el género, la especie, etc. «Non considerantur hic secundae intentiones quemadmodum in praedicabilibus... sed explicantur natura substantiae, quantitatis, etc, ut in particulari cognoscantur quid de quo praedicatur praedicatione generis, speciei, etc. Quocirca considerantur proprietates substantiae, et aliorum praedicamentorum secundum esse reale... sed tamen omnia tractantur ut inde sumatur iudicium praedicationis» (83).

Soto se hace eco y discute el problema de la pertenencia del libro de los Predicamentos a la Metafísica y a la Lógica. Era también una de las críticas que se hacían a la Lógica, y los problemas levantados por los Comentarios a los Predicamentos habían dificultado enormemente la enseñanza, habían introducido muchas confusiones entre Lógica y Metafísica.

---

(81) Soto, Idib.

(82) Soto, Ibid, «Subiectum huius libri est praedicamentum, ergo considerantur hic res ea ratione qua ordinantur in praedicatione et hoc pertinet ad secundam intentionem. Est enim differentia inter Logicum et Metaphysicum, quod Logicus tractat de rebus, ut cognoscat earum intentiones praedicandi, Metaphysicus vero e converso sic tractat de intentionibus... ut explicet naturas rerum», ed. Venecia, 1573, p. 109.

(83) Soto, Ibid. Se trata de explicar la distinta consideración en el libro de los predicables y en el de los predicamentos, y en que aspecto estos pertenecen a la lógica. «Est ergo praedicamentum, secundum omnes, praedicatorum series. An vero illa series sit in terminis vel in rebus, vel utrobique id maneat sub disputatione», Ibid.

Y es que el libro de los Predicamentos pertenece tanto al lógico como al metafísico, pero bajo aspectos diferentes; el lógico y el metafísico tratan de todas las cosas, pero bajo formalidades distintas: «metaphysicus disputat de rebus secundum esse naturale et absolutum, quod in se habent; dialecticus vero secundum quod substant operationi rationis..., dialecticus disputat vero secundum quod substant ad rationem quae ex illis facit praedicationes» (84).

Para el lógico el libro de los *Predicamentos* no solamente es útil, sino necesario, y esto por varias razones:

1) Porque conocer los universales, por ej.: el género, la especie, etc., pertenece al Dialéctico y aunque en el libro de los Predicables se nos diga en general qué es cada uno de los cinco predicados, sin embargo no basta para saber en particular lo que es por ej.: esencial o accidental. Sin eso, sin conocer que «animal» pertenece a la esencia de hombre no podemos concluir que es un género, ni que «blanco» es un predicable accidental si no tenemos noticia de su condición ontológica.

2) Conocer los predicamentos es necesario para hacer las definiciones, una de las funciones propias del lógico. Para lograr una buena definición es necesario saber a cuál de los predicamentos pertenece, v. gr.: si es sustancia o accidente y a cuál corresponde entre los nueve accidentes.

3) También es necesario el conocimiento de los predicamentos para la demostración, que se refiere a las proposiciones necesarias y *per se*. Nadie puede saber si un predicado es algo esencial o accidental si no conoce los predicamentos (85).

Estas son las principales ventajas del estudio de los Predicamentos.

Las operaciones del entendimiento según *San Alberto* son

---

(84) Soto, Ibid.

(85) Soto, Ibid. «Dialecticus perinde ac Metaphysicus de rebus omnibus disputat, licet ratione differant; nam metaphysicus disputat de rebus secundum esse naturale et absolutum, quod in se habent; dialecticus vero secundum esse quod substat operibus rationis. Unde de preadicamentis disputat Philosophus 5 Metaph, quantum ad eorum quidditatem, an videlicet quantitas, qualitas et relatio distinguantur inter se et a substantia, et secundum alias id genus proprietates quae non pertinent ad dialecticus; sed dialecticus disputat de illis quatenus ordinantur ad rationem quae ex illis facit praedicationes, de per se, aut de per accidens etc».

tres: *ordinare, componere et colligere*. El libro de los Predicamentos tiene por misión ordenar que es disponer todas las cosas y sus nombres para ver qué relaciones hay entre ellas. Las otras dos misiones corresponden respectivamente al *Peri Hermeneias* y el deducir una cosa de otra pertenece a los libros restantes.

Esta ordenación del libro de los *Predicamentos* dentro de la enseñanza de la Lógica se hace en el prólogo de *Soto*.

Viene después el comentario; primero se transcribe el texto de *Aristóteles* y después se explica. Se divide en tres partes, como es corriente en los latinos: 1) *Los Antepredicamentos* o preámbulos necesarios para el estudio de las Categorías, a saber, definición de los términos equívocos, unívocos y análogos; división de las palabras en complejas e incomplejas, y establecimiento de dos reglas acerca de la predicación; 2) *Los Predicamentos*: es la parte central del tratado de *Aristóteles*; comprende un estudio general de lo que es común a los 10 predicamentos (analogía del ente, razón formal del concepto objetivo y subjetivo del ser); después un estudio minucioso de cada uno de los predicamentos siguiendo este orden: definición, división y propiedades; 3) *Los Post-predicamentos*: indagación detenida de la oposición y de sus especies; más breve la exposición de la prioridad, semejanza y simultaneidad, del movimiento y de los modos de tener (*habere*).

Con el tiempo se han limado algunas cuestiones que pasaron de modo característico a la Metafísica y a otros tratados. Cualquiera que piense en la historia y tradición de la filosofía escolástica comprende lo difícil que será separar lógica y metafísica.

Como un desarrollo natural apareció aquí el tratado *de Analogía*, que separa y hace independiente *Cosme de Lerma* y donde introduce las ampliaciones cayetanistas sobre el ente y la analogía (86).

Es difícil de creer que todo lo que *Soto* y demás autores exponen en el libro de los *Predicamentos* pertenece a la Lógica.

---

(86) COSME DE LERMA, *Commentaria in Aristotelis Logicam ex Doctrina M. Dominici de Soto*, ed. 1642 pp. 294-368. Acerca del desarrollo del «De nominum analogia» de Cayetano y de su origen cfr. p. 23 de la edición del P. N. Zammit, Roma, 1934.

Lógica y Metafísica dentro de la concepción escolástica, han nacido y crecido demasiado unidas para que podamos separarlas impúnemente.

El Peri Hermeneias.

Con los *Predicables* y los *Predicamentos* se terminan los libros que corresponden a la primera operación de la mente. Lo referente a la segunda operación —*compositio et divisio*— lo trata *Aristóteles* en el *Peri Hermeneias*. *Soto* juzga innecesario comentar el *Peri Hermeneias* porque sus temas han sido dados abundantemente en las Súmulas donde se ha desarrollado todo lo referente a los términos y a la proposición con suficiente extensión.

Para el que necesite o desee un comentario literal está la exposición de *Santo Tomás* (87).

Los Primeros Analíticos.

La razón humana tiene una tercera operación qne se llama raciocinio, y que ha sido extensamente tratada por *Aristóteles* en cuatro libros o tratados. El silogismo o raciocinio se puede considerar al modo de un compuesto natural y distinguir en él los dos principios de composición de la ilación en el modo y en la figura; el principio material son las proposiciones sobre que está construído. Acerca del principio formal ha tratado *Aristóteles* en los *Primeros Analíticos*. Del principio material se ocupa en los *Tópicos*, *Refutación de los Sofistas* y en los *Segundos Analíticos*.

Tampoco juzga *Soto* necesario tratar del principio formal del silogismo ni por ende comentar los *Primeros Analíticos* porque en el libro V de las Súmulas se ha tratado suficientemente (88).

---

(87) Cfr. Soto, *In Libros Posteriorum Aristotelis*, prólogo. «Secundan tradit Aristoteles in libris Perihermeneias, quorum commentarios non admodum duximus necessarios, eo quod in Summularum tractatibus abunde res illa a nobis versata est. Quod si Aristotelis ad litteram expositionem desideras exstat S. Thomae luculentissima».

(88) Soto, Ibid, «De principio formali disseruit (Aristóteles) in libris Priorum, quorum expositionem eo missam facimus quia in quinto libro Summularum de arte syllogistica satis superque diximus». Esta nota y la anterior

En algunas ediciones *Soto* copia el texto de los *Peri Hermeneias* y el de los *Primeros Analíticos* según la versión latina de *Juan de Argirópulo*. Lo mismo hace con los *Tópicos* y *Refutación de los Sofistas* según la traducción de *Boecio* (89).

Los Analíticos Posteriores.

El libro de los *Analíticos Posteriores* es el fin de la Dialéctica y de toda la Lógica; es el más digno de todos. Todos los libros anteriores están ordenados a éste lo mismo que la primera operación se ordena la segunda y ésta a la tercera. Entre todos los tipos de silogismos el de más prestancia es el que engendra la ciencia; el entendimiento humano no descansa tampoco hasta que llega a un juicio cierto y evidente.

Los dialécticos de nuestro tiempo —dice *Soto*— han pasado por alto el comentario de este libro lo que es contrario a la letra y al espíritu de *Aristóteles*. Es necesario explicar y meter en la lógica los *Ultimos Analíticos* para que la Lógica tenga sentido (90).

Observar que este libro había sido desgajado por *Pedro Hispano* y los manuales de su dirección al acentuar el formalismo de la Lógica. *Soto* con energía vuelve por los fueros de la verdadera lógica de *Aristóteles* que está ordenada a la ciencia. Se

---

nos recuerdan a qué habían quedada reducidas las Súmulas en orden a la restauración del Estagirita: eran un compendio de los dos libros del Organon, el Perihermeneias y los Primeros Analíticos.

(89) M. Solana, *Historia de la filosofía española*, Madrid, 1940 t. 3 p. 113.

(90) Soto, *In Libros Posteriorum Aristotelis*, prólogo, la tradición de las *Summulae logicales* suprimió generalmente los Analíticos Posteriores y los comentarios referentes a ese tema. Eso contribuyó a dar más realce al aspecto formal de la lógica lo que se deriva naturalmente del diferente carácter de los Primeros Analíticos (principio formal del silogismo) y de los Segundos Analíticos (principio material del silogismo). Considero de gran importancia que los comentarios a las *Summulae* hayan circulado sin tener en cuenta los Analíticos Posteriores y su doctrina. En esa separación entre los dos Analíticos está uno de los secretos de la importancia que algunos lógicos modernos conceden a las Súmulas y a los comentarios que en torno a ellas surgieron y no podía ser menos dada la tendencia formalizadora de la lógica moderna.

acentúa su independencia de *Pedro Hispano* y de sus comentaristas (91).

La «resolutio» es un examen mediante el que se juzga si algo es legítimo y perfecto según su naturaleza; tal examen se hace solamente llegando a los principios últimos de que está compuesta una cosa. Para que un silogismo sea legítimo y perfecto, para que concluya de un modo evidente y necesario, debe tener dos principios, a saber, una ilación evidente (formal) y premisas necesarias e inmediatas (materia). Como la forma es más digna y anterior a la materia en cuanto al conocimiento, la «resolutio» por parte de la forma deberá juzgar si la disposición está ordenada de tal manera que concluya necesariamente; una vez hecha la resolutio ratione formae se hace la resolutio ratione materiae, que es examinar la necesidad de las premisas.

La *resolutio* formal (ratione formae) nos enseña cómo cualquier silogismo si es imperfecto e enevidente se legitima mediante los modos de la primera figura, y ésta mediante los dos principios fundamentales, los dos primeros principios «dici de omni, dici de nullo».

De todo eso se trata en las Súmulas en el lib. V y por eso se puede suprimir aquí por la misma razón que no es necesario repetir esas doctrinas en un comentario a los primeros analíticos (92).

Los *Analíticos posteriores* tratan de la otra *resolutio*, es decir en razón de la materia del silogismo, y en éste vamos de las propiedades a las causas, es decir, se resuelven las propiedades en sus causas.

La resolución debe llevarse hasta los primeros elementos, hasta que se vea bien la naturaleza. En los compuestos naturales llegamos hasta la materia prima, en el silogismo hay que llegar hasta la definición.

---

(91) La producción del conocimiento científico, por demostración y por las causas era parte esencial de la lógica escolástica como también lo era la teoría de la verdad en su aspecto lógico, en correspondencia con el ontológico. Por eso encontramos por ej.: en nuestro Soto razonamientos como éste: «finis dialecticae est verum a falso discernere» (In Praedicamentorum prologo); o también que en el silogismo se considera un compuesto artificial donde se distingue la materia y la forma, y que por tanto ambas son esenciales, Soto, *In Posteriorum*, prólogo.

(92) Soto, *In Posteriorum*, prólogo.

El objeto de este libro de los *Analíticos Posteriores* es el silogismo que es posible resolverlo en sus primeros principios materiales.

Pero como esa *resolutio* está ordenada a examinar y hacer ver la naturaleza de la demostración es equivalente si decimos que su objeto es la demostración y el fin de la misma y en este sentido también tratamos de la ciencia. Puede pues decirse que el objeto es el silogismo de premisas necesarias, la demostración o la ciencia (93).

El verdadero conocimiento se hace por las causas; la naturaleza racional del hombre en el estado presente progresa de modo sucesivo, es decir pasando de lo conocido a lo desconocido.

La ciencia y el arte enseñada en los *Analíticos Posteriores* ha sido desconocida y olvidada en los tiempos presentes —dice Soto— porque nadie se preocupa del conocimiento científico, del conocer por sus causas. La necesidad de este libro se deriva pues de nuestro modo natural de conocer y de la esencia del conocimiento científico (94).

El sitio donde deben estudiarse los temas de los *Analíticos Posteriores* es después de los *Analíticos Primeros* y antes de los *Tópicos* y de la *Refutación de los Sofistas*: porque el silogismo que engendra y produce la ciencia es más importante que el silogismo que produce solamente una opinión o el error; pero además es porque la doctrina posteriorística es *iudicativa*, es decir vale para juzgar de todas las cosas, ha de ser pues instrumento para los otros silogismos (95).

---

(93) Soto, Ibid, y cap. 1.

(94) Soto, *In Posteriorum*, prólogo, «Ut hoc obiter dixerim, haec est causa cur philosophis huius temporis ars haec posterioristica pene ignota sit, quia ars exercitio et comparatur et custoditur, hac tamen aetate minima philosophis cura est rerum causas pervestigare, suas proinde doctrinas claras et faciles existimantes quia res in superficie tractantes, causas non perscrutentur, ubi ut ratio sciendi, ira et difficultas et labor consistit. Atque adeo propterea S. Tomam obscuritatem redargunt, quod intelligens, scire esse rem per causas cognoscere, universa contendit ad primas causas revocare». Este texto no tiene ni una sílaba de desperdicio y tiene la máxima actualidad aplicado a algunas corrientes de la lógica moderna, donde se abandona por completo este ideal cognoscitivo.

(95) Soto. Ibid.

El saber es el fin de la demostración y la demostración es a su vez un medio ordenado al saber (q. 2) (96).

4. Justificacion racional del orden de los tratados logicos y de la enseñanza de la logica.

Los tratados de la Lógica Magna se ordenaban teniendo por base la sicología de la inteligencia. Tanto la Dialectica como la Lógica se refieren de algún modo a las operaciones de la mente, mejor aún de la «ratio», por eso la lógica se llama *scientia rationalis* no solamente porque es obra de la razón, sino especialmente porque su objeto son precisamente las operaciones de la razón (97). Las tres operaciones de la razón humana en su desenvolvimiento intelectivo son: la simple aprehensión, el juicio (*compositio et divisio*), y el raciocinio. Esta división de las operaciones aplicadas a los libros del *Organon* fue algo fundamental en la enseñanza y en la ordenación de los libros de la lógica.

Santo Tomás, al comentar el *Peri Hermeneas* y en otros pasajes se hace eco y recoje esa división refiriéndose al *III De Anima*: para él los libros del *Organon* están ordenados unos a otros como la primera operación se ordena a la segunda y ésta a la tercera. A la primera operación corresponde un libro o varios, y se subordina a los libros que corresponden a la segunda operación, y éstos a los que corresponden a la tercera.

El *Organon,* y lo mismo los *Predicables de Porfirio* que se asocian con los *Predicamentos,* se interpretan, dividen y clasifican según unos principios sistemáticos que, según la crítica actual, son ajenos al *Organon,* y a su cronología (98).

Aristóteles, muy probablemente no ha escrito los libros en ese orden ni menos condicionados a esos principios sistemáticos.

---

(96) Soto *In Libros Posteriorum,* cap. 2. q. 2. «Finis autem demonstrationis est scientia, et ideo in prima statim particula definit quid sit scire».

(97) «Dialecticam satis constat circa intellectus opera versari. Unde rationalis dicitur, non solum ut reliquae artes, eo quod a ratione proficiscitur sed peculiariter ab obiecto» Soto, *In Libros Posteriorum,* al principio, Cfr. Santo Tomas, *In Posteriorum Analyticorum Expositio* proemio.

(98) Soto recoge la doctrina de Santo Tomás y repite esa distribución sistemática basada en las operaciones de la mente. Soto, *In Posteriorum,* Ibid.

Pero a nosotros nos interesa mucho cómo han sido entendidos, catalogados, ordenados e interpretados los libros del *Organon*. Aunque los escolásticos tuvieron especulaciones originales, todo estaba sujeto a la autoridad aristotélica que lo influía todo. Se estudiaba y comentaba en un orden justificado para los principios que se le habían atribuído al clasificarlos (99).

Andando el tiempo se van sistematizando y se trata de buscar la homogeneidad dentro de esa clasificación. *Soto* significa en esto un paso de gigante: no solamente organiza la enseñanza de la lógica, codificada en sus libros, sino que es uno de los primeros que trata de hacer ver cómo el objeto de la lógica, la ciencia racional, la filosofía racional, se extiende a todos los tratados, y cómo hay un objeto formal y una consideración uniforme que enlaza toda la consideración lógica.

5. La logica dentro del plan de la enseñanza y didactica universitaria en Salamanca.

Como es natural las doctrinas acerca del orden y sistematización de los tratados de lógica tienen que reflejarse en la enseñanza universitaria. Vamos a resumir algunos datos relacionados con el trabajo y con la posición de *Domingo de Soto*. Así completamos las referencias dadas sobre las Súmulas en la docencia universitaria.

La facultad de Artes, llamada así por la pervivencia de la tradición de las Artes liberales, recoge la división que hacemos de la Lógica al distinguir dos grandes partes: Súmulas y Lógica. Las Súmulas era la cátedra de Prima de Lógica y la Lógica Magna la de Vísperas.

Ya la constitución de *Benedicto XIII* hace mención de estas cátedras en la Facultad de Artes: Filosofía Moral, Filosofía Natural, Lógica Magna y Súmulas (100).

---

(99) No era naturalmente la división de las operaciones de la mente el único principio ordenador. Había otras consideraciones derivadas del desarrollo histórico-doctrinal de la lógica, y que pueden reducirse a los apartados expuestos en la introducción de este trabajo. Acerca de Aristóteles cfr. P. G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, Madrid (B. A. C.) 1956 pp. 392 ss.

(100) E. Esperabe y Arteaga. *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, t. 2 p. 247.

Esas fueron también las cátedras de propiedad en el siglo XVI. Pero durante él se aumentaron mucho las regencias, cátedras cursatorias y catedrillas que se multiplicaron en los cursos de Artes. Además hubo cursos de Lógica nominal en la primera mitad del siglo en una aparición del nominalismo en Salamanca, que el *P. Beltrán* ha llamado «accidentada y efímera» (100 bis).

La carrera del graduando comprendía tres años hasta el Bachillerato; de estos tres años dos se dedicaban al estudio de la Lógica, uno a las Súmulas (Prima) y el segundo a la Lógica Magna (Visperas) (101).

Estas dos cátedras corresponden a las dos tradiciones que hemos visto en la historia de la Lógica desde que aparecieron las Súmulas, la lógica Magna es la *Logica Vetus y nova*. La *Lógica Minor* o Súmulas, es la Lógica Moderna. Hubo interferencias entre esas dos tradiciones, pero continuaron influyendo notablemente en la enseñanza universitaria durante siglos.

La Lógica minor se desarrolló partiendo de *Pedro Hispano*, con las vicisitudes que hubo en cuanto a las reformas y desviaciones dialecticistas de que fue en parte causa. La lógica Magna era la explicación del *Organon* de *Aristóteles* ordenado según las operaciones de la mente, aunque mutilando lo referente a los temas del *Perihermeneias* y a los *Primeros Analíticos*, porque se daban con más que suficiente extensión en el curso de Súmulas.

A mediados del s. XVI se adoptan los libros de *Soto*, que suponen cierta independencia de *Pedro Hispano*, aunque siempre continúa influyendo de modo decisivo.

Las dos cátedras de Prima y Visperas responden a la mentalidad de la época y la distribución de la enseñanza en ellas correspondía exactamente a la obra de *Soto Summulae* y *Comentarios a Aristóteles* o Lógica Magna. A su vez en esta distribución pesaba de modo decisivo la tradición medieval de la Lógica *Vetus* y *Nova* (todo el Organon) que se enseñan en Lógica Magna, y la introducción que se puso a esa Lógica, por considerarla difícil, y que son las Súmulas o cátedra de Visperas. Ya hemos visto algunos factores que pesaron en el desarrollo de las Sú-

---

(100 bis) Cfr. «Ciencia Tomista» 62, 1942 pp. 68-101.
(101) Ibid, p. 304.

mulas: entre otros recordemos el afán de independizarse de la *Lógica* del *Estagirita,* escribiendo tratados pequeños, las famosas Sumas género literario del s. XIII. Esos tratados independientes que resumían el pensamiento de los grandes maestros sobre una materia determinada, influídos en lógica por las tendencias de la Gramática especulativa, dieron origen a las Súmulas. Lo que era una Suma pasa a ser una introducción que se daba ahora en la cátedra de Prima (102).

Vamos a ver ahora esta división en los Estatutos de la Universidad de Salamanca. Los Estatutos de 1538 como los de 1561 nos hablan con toda claridad acerca de esto. Distinguen estos tres estadios: Súmulas, Lógica y Filosofía. Las Súmulas eran la introducción a la Lógica, y ésta era la introducción a la Filosofía. La Lógica Magna, la de Vísperas, se llama simplemente Lógica, y se la nombra así en la terminología académica.

El famoso título 19 de los primeros estatutos de 1538 dice textualmente: «El Sumulista sea obligado a leer Términos desde el día de San Lucas hasta San Andrés; primero tratado y parvos logicales hasta mediados de Mayo; y luego lea los silogismos hasta mediados de Julio; y exponibles, insolubles, obligaciones hasta vacaciones con el texto sólo de Pedro Hispano en primero tratado y en cuarto, y si quiere locos y falacias... El catedrático de Súmulas de Pedro Hispano lea cada año todo el volumen o lo que leyeran los restantes de Súmulas o como pareciere a la Universidad» (103).

Esto es lo establecido para las Súmulas; la primera parte que se refiere a los regentes es en realidad el programa de *Soto*; puede compararse con el esquema puesto anteriormente, pero el catedrático en propiedad debe explicar el texto de *Pedro Hispano.* Nótese que el orden que se enumera al principio, coincide con el de los tratados de *Soto,* y no con el de Pedro Hispano; cómo empieza por el *De termino,* cómo ha trasladado los *Parva Logicalia* que quedan unidos al primer tratado; lo mismo los exponibles, insolubles. Cuando deja a voluntad del cate-

---

(102) Cfr. Supra notas 17-22 y página correspondiente.

(103) Véase la transcripción completa en ESPERABE Y ARTEAGA, Ibid, t. 1, pp. 156-158.

drático los locos y falacias recuerda a *Soto* que nos dice que van pasando de moda entre los sumulistas (104).

Por lo que se refiere a las Súmulas es completamente paralelo a la obra de *Soto*. Solamente se añade *Pedro Hispano*, pero dejándolo al arbitrio del catedrático o de la Universidad.

Lo principal de *Soto* en cuanto a reforma es lo referente a las Súmulas, porque en lo de la lógica Magna estaba ya el guía del *Organon* cuya autoridad era indiscutible.

Lo que establecen esos estatutos respecto a la Lógica Magna reza así: «Los regentes de Lógica leen predicables hasta Santa Lucía; predicamentos hasta San Matías; Posteriores hasta San Bernabé; que lea el texto sólo de Aristóteles y Porfirio, y hasta vacaciones lea el texto del Perihenrmeneias, y Tópicos y Elenchos sino los leyere el catedrático de propiedad, pero que el regente lea forzosamente hasta San Bernabé predicables, predicamentos y ambos libros de Posteriores. El catedrático de Lógica lea un año perihermeneias, y si algo le faltare por leer acabe el segundo año con los posteriores, tópicos y elenchos» (105).

Aristóteles y *Porfirio* eran obligatorios, comenzaba a no serlo *Pedro Hispano*, como pedían los reformistas. Como sabemos, *Soto* comenta la *Isagoge*, los *Predicamentos* y *Analíticos Posteriores* del *Estagirita*; pero recomienda los comentarios de *Santo Tomás* al *Perihermeneias* como exposición literal y porque los temas de este libro del *Organon* se dan suficientemente en las Súmulas. Esta es también la razón que da para suprimir los comentarios a los *Primeros Analíticos* (106).

Evidentemente el intento de *Soto* era establecer la monarquía del *Estagirita*: «Statui namque pro ingenio et exiguitate mea Aristotelem cum primis hac tempestate iacentem atque neglectum, scholis restituere», como nos dice en el prólogo de su primera edición «In Dialecticam», Salamanca 1548. Con esta finalidad nos dice que, pasados doce años de enseñanza de la Teología, vuelve a considerar en serio la Dialéctica (107).

---

(104) «Quemadmodum quintus, sextusque tractatus, qui de locis et fallaciis inscribuntur non sunt in usu Summulistarum, propterea quod copiose sunt apud Aristóteles in Topicis et Elenchis» Soto, *Summulae*, ed. 1582 p. 3.

(105) Esperabe y Arteaga, *Historia pragmática e interna*... t. 1. pp. 156-157.

(106) Soto, *In Libros Posteriorum*, prólogo.

(107) Soto, *In Dialecticam*, 1548 prólogo y dedicatoria.

En informe de *Méndez Nieto*, anteriormente citado, nos dice que un poco antes de mediado el siglo había esta organización al contar su vida y estudios en el *Alma Mater* salmantina: «en el segundo año de Artes cuando habiendo en el primero leído las Súmulas se leía la Lógica, determiné yo con mis condiscípulos, que dieron en los mismos, de pasarnos a oír Lógica sin Súmulas, aunque supiésemos perder el curso y ir a tomar el grado a otra universidad», «acabadas que fueron las Artes sin oír las Súmulas de Soto no podía ser graduado en aquella universidad porque me faltaba un curso» (108).

Cuando *Méndez Nieto* se presenta a examen le mandan defender tres conclusiones por cada año: «y luego al otro día que se hizo claustro me presenté con mi licencia y me mandaron que sustentase públicamente nueve conclusiones, tres de Lógica, tres de Súmulas y tres de Filosofía». Las nueve tesis respondían de tres en tres a los cursos de Filosofía que se exigían para ser graduado de Bachiller. Las tres de Súmulas eran la cátedra de Prima y las de Lógica las que, siguiendo a *Aristóteles*, se explicaban en Vísperas (109).

Sería importante y curioso seguir la evolución y cambios en los estatutos para poder apreciar la reforma de la enseñanza de la Lógica. *Carlos V* firma en *Valladolid* el 6 de julio de 1554 un documento que regula nuevamente los cursos de Artes (110).

Esta provisión imperial coordina la enseñanza entre los horarios y materias de los catedráticos de propiedad y de los regentes. Suprime ligeramente la diferencia entre Súmulas y Lógica, al podar y abreviar el tiempo de los sumulistas. Ya no es necesario un curso entero de Súmulas, ni que se nombre a *Pedro Hispano*; en el año de la Lógica debe empezarse ya la explicación de los Físicos (111).

Soto se quejaba, al principio de su *Super Octo libros Physicorum*, de carecer del tiempo suficiente para recorrer la materia de filosofía natural y las *Quaestiones* sobre la misma (112).

---

(108) MENDEZ NIETO, *Discursos Medicinales*, publicados en el «Boletín de la Academia de la Historia», Madrid, 1935, pp. 160-176.

(109) Ibid.

(110) ESPERABE Y ARTEAGA, *Historia pragmática e interna*, t. 1, p. 454.

(111) Ibid.

(112) SOTO, *Super Octo Libros Physicorum*, Salamanca, 1572, p. 3.

Ante el asombroso crecimiento del *Alma Mater* salmantina fue necesario en 1561 la promulgación de unos nuevos estatutos, ya que los anteriores resultaban completamente anticuados. En estos segundos reglamentos las Súmulas quedan reducidas a seis meses, a pesar de que se vuelve a mezclar algo de los predicables y predicamentos en ellas. Pero con pocas variaciones se repiten las mismas normas (113).

Durante todo el tiempo a que se refieren las normas de enseñanza universitaria aquí transcritas, *Soto* era una de las primeras figuras y de muy grande influjo, lo mismo en la Universidad que ante el emperador, del que había sido confesor. La norma fundamental respecto a las Súmulas era que habían de reducirse a una introducción a la lógica, a lo que fuese solamente necesario para ejercicio e instrucción de la juventud. Los profesores de lógica y súmulas tenían horas dedicadas al ejercicio de la discusión.

Aunque *Soto* no fue en Salamanca profesor de Filosofía, sus libros fueron escritos, editados y reeditados a instancia de la universidad y llegaron a estar de moda en Salamanca. Su ciencia y su prestigio se impusieron en nuestra universidad y por su medio se opera la transición entre dos épocas académicas (114).

En los años siguientes la reforma continúa y se trata de reducir mucho el volumen de las Súmulas de *Pedro Hispano* para volver a los textos de *Aristóteles*. El célebre dominico *Báñez* publica a fines de siglo un manual de Súmulas, *Institutiones minoris Dialecticae, quas Summulas vocant*, Salamanca 1599, donde concede gran importancia a las Súmulas, pero le parece que en dos meses hay suficiente tiempo para dedicarse a su estudio (115).

De todos modos la estructura de la enseñanza y la organización de los estudios era la misma. Hay dos apartados con cierta autonomía: 1) Las Súmulas que se van reduciendo a una introducción breve, a una iniciación a la Lógica, y a un ejercicio de la discusión como preparación para el curso de segundo; 2) La Lógica *magna*, en el segundo año, la cátedra de Vísperas y la de

---

(113) ESPERABE Y ARTEAGA, *Historia pragmática e interna*, t. I, pp. 454-56; pp. 261-266 da las transcripciones completas.

(114) V. Supra nota 65.

(115) V. supra nota 67.

mayor importancia donde se recoge toda la tradición de los libros de *Aristóteles* y de la *Isagoge de Porfirio*.

Al principio de la lógica *magna* se discutía la naturaleza y propiedades de la lógica como ciencia, mas adelante se desarrollará ese problema en un gran tratado acerca del ente de razón. *Los Predicables de Porfirio* bajo la presión de la consideración del aspecto lógico se dividirán en *De Universalibus, De Praedicabilibus, De Praedicationibus*. Para que se aprecie esto mejor ponemos como colofón de este trabajo unos cuadros esquemáticos que facilitan la comparación entre *Santo Tomás, Soto* y los tomistas posteriores.

Los estudios de Súmulas y Lógica daban la entrada en la Facultad de Artes y por tanto había que empezar por ahí la reforma exigida por los tiempos nuevos del renacimiento, ese era el primer paso para reorganizar el estudio completo de las Artes.

ORDENACION Y JUSTIFICACION DE LOS TRATADOS DE LOGICA SEGUN SANTO TOMAS

LOGICA:

- A) *Actus rationis* sec. quod est intelectus est duplex:
  - 1) *Simplex apprehensio*: Predicamentos.
  - 2) *Iudicium*: Peri Hermeneias.
  - 3) *Ratiocinium*.
- B) Actus rationis sec. quod est ratio discurrens ab uno ad aliud, regulatur a Rationali Philosopia. Este acto u operación tiene un proceso triple, ex quo deducitur conclusio: aut necessaria aut probabilis aut falsa.
  - 1) Proceso de la razón que implica necesidad; *lógica indicativa* o analítica, o resolutoria, que puede considerarse *dupliciter*.
    - a) Ex parte *formae syllogismi* A. Priora.
    - b) Ex parte materiae syllogismi: A. Posteria.
  - 2) Proceso de la razón que implica probabilidad; es la lógica inventior, que se divide tripliciter sec. quod ex ea generatur: fides suspitio, sola existimatio.
    - a) *In fide et* opinione (no hay necesidad); Tópica o dialéctica.
    - b) In suspitione; Rethorica.
    - c) In suspitione propter aliquam pulchritudinem Poetica.
  - 3) Proceso de la razón que induce a error: Sofística y que Aristóteles dio en los Elenchos.

S. Thomae Aq., In Arist. Peri Hermenias etc. (Spiazzi) P. IX. Marietti, 1955.

ORDENACION Y JUSTIFICACON DE LOS TRATADOS DE LOGICA SEGUN DOMINGO DE SOTO

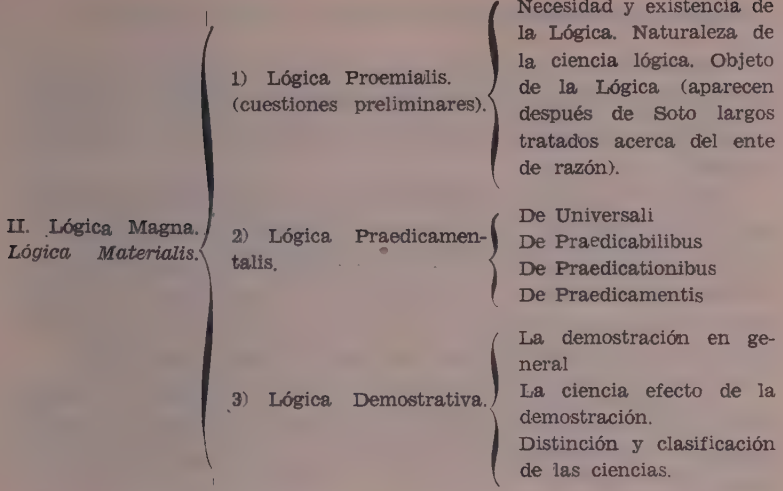
DIALECTICA (Lógica) versatur circa opera intellectus ideoque rationalis dicitur (por el objeto y por el sujeto).

- a) Intellectus quatenus intellectus, duplex operatio.
  - 1) Simplicium apprehensio.
    - Predicables de Porfirio.
    - Predicamentos.
  - 2) Compositio atque divisio.
    - Peri Hermeneias. (Se da en Summulas: como explicación literal de Aristóteles, se remite al Comentario de Santo Tomás).
- b) Intellectus quatenus ratio.
  - 3) Ratiocinatio (instar compositi naturalis duplici principio constat).
    - a) *Formalis*: (illationis dispositio in modo et figura).
      - Analitica Priora. (*Soto* lo trata en el 5 libro de Sumulas y lo suprime aquí).
    - b) *Materialis*: (propositiones ex quibus extruitur.
      - 1) *Analytica Posteriora* (Principia necessaria quae ex necessitate gignunt scientiam).
      - 2) *Topica* (Principia probabilia quae ut plurimum vera generant judicia).
      - 3) *Elenchi* (Sophismata quae cum sint verosimilia in errorem inducunt).

SOTO. In Post. Arist. Com. Prólogo.

ESQUEMA DE LA LOGICA ESCOLASTICA CON ALGUNOS DESARROLLOS POSTERIORES A SOTO

- I. *Sumulas, Lógica minor, Lógica Formal.*
  - Simple aprehensión
  - Juicio
    - Las materias de Súmulas y del Perihermeneias (1.ª y 2.ª operación en cuanto se ordenan a la 3.ª).
  - Raciocinio
    - Los primeros analíticos (resolutio in principia formalia).



Soto no divide las Súmulas según las operaciones de la mente como hicieron algunos después; responden a la primera y segunda operación siendo así una preparación para el objeto de la tercera operación de la mente, que viene a ser la materia principal de nuestra disciplina.

Las cuestiones preliminares de *Soto* acerca de la naturaleza y propiedades de la ciencia lógica —siguiendo el modelo de la primera cuestión de la *Suma Teológica de Santo Tomás*— se desarrollan posteriormente en un extenso tratado acerca del ente de razón como objeto de la ciencia lógica. La lógica predicamental se va desglosando en tratados que no encontramos en Soto de modo inicial, como son *De universalibus*, *De Praedicabilibus*, *De Praedicationibus*; en cuanto al De Praedicamentis se van ampliando mucho algunos problemas como el de la analogía (antepredicamento). La lógica demostrativa siguió el texto de *Aristóteles* y los comentarios de *Santo Tomás* como hace *Soto*, Cfr. *Juan de Santo Tomás, Ars Lógica*, ed. B. Reiser, 1930, p. 1. *J. Gredt, Elemanta Philosophiae*, t. 1, nn. 4-6 (Herder, 1946).

Conclusión general.

Podemos resumir algunas conclusiones de este humilde trabajo acerca de la aportación de *Domingo de Soto* a la reforma y ordenación sistemática de la enseñanza por lo que respecto a la Lógica.

Súmulas y Lógica se convierten en complementarias; aquéllas son una preparación para ésta. Con *Soto* aparece un nuevo concepto de Súmulas: en vez de ser un resumen compendioso del *Organon* de *Aristóteles* se transforma en una iniciación doctrinal y en una preparación práctica con el objeto de disciplinar la mente a fin de que estudie con más provecho la lógica.

El *Organon* vuelve así a ocupar el puesto central en la enseñanza de nuestra disciplina; la finalidad y coronamiento de la Dialéctica son los *Segundos Analíticos* y el conocimiento científico.

Cuando las *Summulae Logicales* constituían el centro y el resumen de la Lógica se había suprimido de su contenido a los *Segundos Analíticos*. Soto critica severamente esa mutilación anormal de una parte integrante del *Organon*.

Los *Analíticos Posteriores* no solamente son la finalidad de la ciencia lógica, sino que son su objeto principal al lado de los *Primeros Analíticos*: separar las dos analíticas es como separar la materia y la forma; las dos integran un todo artificial al modo de aquellas en el compuesto natural de la doctrina hilemórfica.

Las demás partes de nuestra disciplina se ordenan a su fin, y en orden a él han de estudiarse y distribuirse. La lógica dirige la razón humana siguiendo su desarrollo, y se acomoda al modo natural de su progreso, pasando de lo conocido a lo desconocido en su triple gradación cognoscitiva de simple aprehensión, juicio y raciocinio. Así como las dos primeras operaciones se subordinan a la tercera, así las obras del Organon se ordenan al conocimiento por las causas, a la demostración y a la verdad como adecuación.

Por eso la Lógica es para *Soto simpliciter necessaria*, precisamente porque dirige el desarrollo natural y normal de la razón humana, como nos explica en la primera cuestión (quaest. 1.ª proemialis).

Dentro de esa línea general de pensamiento y de esas ideas

básicas podemos reducir a estos puntos las conclusiones de este estudio:

1. Las Súmulas son una exposición abreviada de lo que Aristóteles había escrito acerca de la proposición y de sus elementos; de ese material se construyen silogismos. A esa aportación aristotélica se añaden los enriquecimientos procedentes de la tradición sumulista (lógica moderna) y de la tradición de la lógica como parte de las artes liberales. La lógica es un arte y una introducción que ha de ser breve, fácil y útil, ordenada a ser instrumento del conocer científico por las causas.

2. Acortadas las Súmulas, el *Organon* se convierte en el centro de la lógica. El *Organon* es un conjunto de tratados, que exponen la doctrina que sirve para dirigir el triple proceso cognoscitivo de la razón humana, cuya finalidad es la ciencia y demostración, que se expresa en un silogismo de premisas necesarias. Así vuelven a unirse dos tradiciones motivadas por el gradual conocimiento de la obra aristotélica, la de la *Lógica Vetus* y la de la *Nova* en oposición a la *moderna*; ésta ahora vuelve a ser desplazada por el *Organon* para asumir una misión secundaria.

3. Tanto la lógica de las *Súmulas* (*minor*) como la del *Organon* (*magna*) son objeto de una elaboración sistemática por parte de *Soto*. El contenido de la lógica menor se ordena bajo la guía del concepto de introducción, y de iniciación práctica. La lógica magna se ordena siguiendo el modo de evolución de la razón humana.

4. *Soto* no solamente organiza los tratados del *Organon* en orden a la enseñanza, sino que inicia una elaboración de la lógica como teoría de los términos sincategoremáticos en las Súmulas, y una lógica como teoría del ente de razón como segunda intención en cada una de las tres operaciones. A través de ese objeto formal se elabora partiendo de *Soto* todo un extenso tratado en los tomistas superiores.

5. Con este motivo *Soto* trata de resolver el problema de la autonomía de la Lógica respecto a la Metafísica, señalando los distintos aspectos que consideran, y saliendo al paso de confusiones, introducidas en el curso histórico de la evolución de nuestra disciplina.

6. La enseñanza universitaria del tiempo refleja la actitud

de Soto y siente eficazmente su influjo al adoptar sus escritos como libros de texto.

El ideal de restauración era la vuelta a la filosofía peripatética, a veces escondida tras el ropaje de los dialécticos. *Soto* es un moderado reformador, pero inicia un camino que han de seguir otros desarrollando sus puntos de partida.

P. VICENTE MUÑOZ DELGADO, O. M.

Fe y Teología según Melchor Cano

Es sabido que la Teología lleva unos cuantos años queriendo autodefinirse mejor. Los menos audaces procuran solidarizarse con ideas ya muy viejas, pero no suficientemente advertidas. Melchor Cano es un lugar de apelación frecuente en los problemas siguientes, formalmente conexos: Si difieren o no la Teología y la Fe; cuál es la diversidad y la dependencia entre ambas; si la Fe puede ser Teología y si la Teología puede pasar a ser Fe o, en otros términos, si las conclusiones teológicas son definibles como de Fe. Por su mente, lector, ya están pasando la controversia modernista, la «Nueva Teología», y la *quaestio* del progreso dogmático. Desde este ambiente intento hacer oír a Melchor Cano, que dejó de hablar hace justamente cuatro cientos años.

Nuestra apreciación quiere responder a una lectura detenida de toda la obra impresa y parte de la inédita del Maestro Salmantino. No hemos tenido ningún afán de encontrar en nuestro teólogo tesis que satisfagan o no a nuestro modo de pensar. Mi deseo es reflejarlo tal cual es *en su obra*. Sabemos que la palabra no adecua exactamente el pensamiento: unas veces dice menos que lo que el autor quiere decir; otras veces dice más. Añádase la diversa capacidad receptiva del oyente o lector. ¡Cuán veces una frase pletórica de sentido en el que la emite llega casi vacía de contenido mental al que la recibe! Cuando el escritor y el lector pueden confrontar conceptos, esto tiene remedio; de lo contrario, difícilmente. El recurso a «la mente» o a «los principios» del autor se presta a muchas arbitrariedades.

Para entender los diversos juicios de relación entre los dos miembros del enunciado del artículo nos será indispensable

recoger el concepto que Cano tenía tanto de la Fe teologal, como de la Teología, principalmente en lo que pueda afectar a sus relaciones mutuas. Es el contexto conceptual.

I

FE TEOLOGAL

1. *Su objeto.*

El *acto* de Fe versa sobre todas y solas aquéllas *verdades* que han sido reveladas por Dios, y precisamente, *en cuanto reveladas*. Sus límites objetivos son los del depósito de la Revelación (Biblia, y Tradición Apostólica). Y su *único* motivo formal es la autoridad de Dios revelante.

La extensión del objeto de la Fe no depende del conocimiento que de él tengan los fieles, sino del alcance de la divina Revelación (1).

Tal objeto, más que en los libros, en la palabra escrita u oída, está en el espíritu y corazón de la Iglesia, donde realmente habita el Espíritu Santo (2). Por eso no basta el conocimiento de las lenguas en que fue escrita u oída la Revelación o del ambiente histórico-literario en que tuvo lugar; hace falta el don del Espíritu Santo para entender el sentido de lo que El inspiró (3), unas veces en forma abierta o explícita, pero otras

---

(1) «Cum fidei catholicae *dogmata non ex* accidendi imprudentium *hominum ignorantia*, sed ex divina revelatione hoc sane loco metiamur» (*De locis theologicis*, Libro VII, capite 2, p. 229b.

N. B.: Usamos la edición de Madrid de 1760, de Serry. Todas las citas abreviadas serán de esta obra. Y la citaremos casi exclusivamente, porque es aquí donde está más claramente expuesto lo enseñado en otras partes. El primer número indicará el libro; el segundo, el capítulo; y el tercero, la página.

(2) «Sanctus quippe Spiritus *non* habitat in *littera, sed in spiritu*; *non in syllabis, sed in cordibus*» (II, 7, 20b). «Non enim ad verba *fides*, sed *ad sensa refertur*» (XII 6, 389a).

(3) «Magnus error eorum est, qui sine *Spiritus Sancti* peculiari *dono* Scripturam sacram existimant se posse vel *intelligere* vel *interpretari*. Quod utique donum quanto magis sacris litteris intelligendis atque interpretandis opus est, tanto rarius, difficiliusque contingit. Nam *eruditionem, verborum copiam, multarum linguarumm peritiam* hominum diligentia praestat. At si

en forma oscura (4) y opinable por parte nuestra (5). De aquí que para que haya acto de auténtica Fe teologal sea necesaria, aparte de la Revelación dada y conocida, la gracia interior o moción eficiente y sobrenatural de Dios al asentimiento (6).

En cuanto al *motivo formal* de la Fe, Cano manifiesta gran empeño en subrayar su unicidad y sobrenaturalidad: el acto de Fe se apoya formal y objetivamente en la autoridad de Dios révelante y solamente en ella. Todo lo demás: fe humana, motivos de credibilidad, conocimiento de la Revelación y de la proposición de la Iglesia, etc., es algo previo a la Fe; no es Fe ni motivo formal de ella. Dios revelador es su único principio especificativo (7). Ni siquiera la Iglesia, proponiendo infalible-

---

spiritus quidem peculiaris, non tam ob ipsius, qui percipit, quam ob Ecclesiae utilitatem, gratuita Dei miseratione donatus sacrorum librorum interpretari desit, jejuna erunt, et frigida omnia quamlibet elaborata, et diu ante excogitata, et inventa fuerint; imo falsa erunt in interpretatione, pleraque humano sensu, intelligentiaque traducta.

Nam interpretationem Scripturae prophetiam et inspirationem Dei credit Clemens Alexandrinus, lib. I, Stromat., et Apostolus in priori ad Corinthios epistola inter reliqua Spiritus Sancti dona commemorat; nec philosophiam, sed prophetiam vocat: videlicet, quod *sacris litteris explicandis eodem Spiritu opus sit, quo ipsae sunt conditae,* divino utique, atque prophetico» (II, 14, 69ab).

(4) «Quemadmodum igitur articulus resurrectionis continebatur in illo: Ego sum Deus Abraham, et Isaac, quod postea Christus Dominus minus intelligentibus exposuit; ita nunnulla per spiritum veritatis *explicuit* Ecclesia, quae in sacris litteris habentur *obscura*» (III, 3, 97b).

(5) Cf. VII, 2, 229.

(6) «Deinde id quoque statuendum est *auctoritatem humanam et incitamenta* omnia illa praedicta, sive alia quaecumque adhibita ab eo qui proponit fidem *non esse sufficientes causas ad credendum,* ut credere tenemur: sed praeterea opus esse interiori causa efficienti, id est, *Dei speciali auxilio moventis* ad credendum...

Externae igitur omnes et humanae persuasiones non sunt satis ad credendum, quantumcumque ab hominibus competenter ea, quae sunt fidei, proponantur; sed necessaria est insuper causa interior, hoc est, divinum quoddam lumen incitans ad credendum, et oculi quidem interni Dei beneficio ad videndum dati» (II, 8 *ad 4,* 28a, et passim en este cap.).

(7) «Subjiciendum est *rationem formalem nostrae fidei non esse Ecclesiae auctoritatem,* hoc est, fidei ultimam resolutionem non fieri in Ecclesiae testimonium...

Eorum hic *errorem* dissimulare non possum, qui asserunt fidem nostram eo, tanquam in ultimam credendi causam, reducendam esse, ut credamus Ecclesiam esse veracem, cui prius (inquiunt) assentimur per *fidem acquisitam,*

mente la verdad revelada, entra en el motivo de la Fe; es *conditio sine qua non* (8).

2. *Función de la Iglesia respecto de la Fe teologal.*

El Magisterio de la Iglesia, incluso el infalible, no es, ni total ni parcialmente, motivo formal de la Fe. Su función no es hacer nuevas revelaciones, proponer nuevas verdades, sino discer-

---

quam per infusam. Quod si verum esset prima ratio formalis infusae fidei non esset veritas increata, sed *creata*.

Quare fides nostra non inniteretur tanquam suo fundamento divinae veritati, sed humanae. Deinde, cum assensus conclusionis non sit certior principiorum assensu, ut Aristoteles I Post. lib. demonstrat, si fides infusa fide acquisita niteretur, tunc Deum esse trinum, cui assentimur per infusam fidem, non esset nobis aut firmius aut certius quam Ecclesiam esse veracem, cui juxta horum sensum assentimur per fidem acquisitam et per humanarum causarum incitamenta.

Praeterea nunquam hominem quemvis ita per fidem acquisitam existimamus esse veracem quin formidemus eum posse vel falli vel fallere. Quoropter, si assensus Catholicae Fidei ex acquisita fide penderet, firmus omnino esse non posset»...

Oportere humana quaedam et exteriora adminicula intervenire ad credendum; nec tamen ea esse idonea per se, nec fidei nostrae resolutionem in ejusmodi fieri, sed in interiorem causam divinam, quae excitet et moveat ut credamus» (II, 8, *ad 4*, 28b-29a, et 30a).

Se trata de la Revelación *pública* que terminó con los Apóstoles; las revelaciones *privadas* no entran en el motivo de la Fe de la Iglesia. Cf. XII, 3, 373ab.

Cano conjuga armoniosamente el motivo *objetivo* sobrenatural con el *subjetivo* o *lumen interius*, sin caer en el subjetivismo en que cayó alguno de sus discípulos en la cuestión de la «última resolutio motivi fidei». Los textos que copiamos dan testimonio irrecusable de ello. Repárese aún en el siguiente:

«*Ultimam fidei nostrae resolutionem* fieri in causam interiorem efficientem, hoc est, in Deum moventem ad credendum. V. gr., huic articulo: Deus est trinus; et huic: Ecclesia non potest errare; et ceteris universis doctrinae christianae principiis, assentio per infusam fidem, non quod Joannes dixerit, aut quivis alius homo, sed quod Deus revelaverit; huic autem: Deus revelavit, immediate credo a Deo motus per instinctum specialem.

Itaque *ex parte objecti ratio formalis movens est divina veritas revelans*; sed illa tamen non sufficit *ad movendum*, nisi adsit *causa interior*, hoc est, *Deus etiam movens per gratuitum, specialemque concursum*» (II, 8, *ad 4*, 29b).

(8) «Non est enim *Ecclesiae auctoritas* ratio per se movens ad credendum sed *causa sine qua non crederemus*» (II, 8, *ad 4*, 31b).

nir lo revelado de lo no revelado (9); definir o declarar la verdad recibida o revelada (10); y fijar el sentido —muchas veces oscuro— de la Revelación (11), sin añadir nada que no haya sido ya revelado a los Apóstoles (12). Ni hace nuevas revelacio-

(9) «Asserimus ergo Ecclesiam de Scripturis, earumque *sensu judicare*, id est, discernere huamanam a divina, verum a falso. Atque Ecclesia sine usurpata auctoritate, quemadmodum ante constituimus, hanc habet a Christo facultatem. Spiritus, inquit, meus, qui est in te, et verba mea, quae posui in ore tuo, non recedent de ore seminis tui usque in sempiternum» (II, 8, 33a).

«Illud vero demonstrandum est Ecclesiam fidelium nunc viventium non quidem scribere canonicum librum posse, sed *definire* an liber, de quo disputatio est, canonicus sit an non. Quia definitio dubiorum, quae circa fidem modo exoriuntur, ad praesentem Ecclesiam pertinet. Oportet enim judicem vivum in Ecclesia esse, qui fidei controversias decidere possit; siquidem Deus in necessariis Ecclesiae suae non defuit. At librum esse canonicum necne fidem maxime tangit. Ad Ecclesiam igitur hujus temporis hujus rei judicium pertinebit. Nam si *errores* qui sanae doctrinae adversantur Ecclesia, quae nunc est, *condemnare* nequit, profecto, judicibus de medio sublatis, hujus saeculi haerentici impune vivere atque adeo regnare possunt» (II, 7, 23a).

(10) «Ac nos quidem ingenue fatemur *non esse nunc novas revelationes expectandas*, sive a Summo Pontifice, sive a Concilio, sive etiam ab Ecclesia tota; sed inquirenda potius majorum documenta, ac Sanctorum scripta, Apostolicas rursum Traditiones, sacras etiam litteras consulendas, atque per hujusmodi conquisita media *quaestionem de fide* propositam *decernendam*» (II, 7, 24a). Cf. XII, 3, 374b.

(11) «Cum Scripturae divinae *sensus* fuerit *obscurus*, tunc *Ecclesiae intelligentia* eadem est germana Scripturae intelligentia, ex qua habebitur (crepet licet haereticus) et catholicae veritatis insigne certum, et ad probandas Theologiae conclusiones certi ejus, quod exquirimus, argumenti delectus. Si enim Ecclesia certissimum jus habet *discernendi verba Dei* a verbis hominum, ut in secundo libro nobis constitutum est, habebit quoque idem jus, ut in verbis ipsis *sensum* Dei ab hominum sensu discernat» (XII 6, *prima praeceptio*, 388b-389a).

«Haec igitur, et alia ejusmodi, tametsi in Scriptura obscurius continentur, Ecclesia tamen jure suo explicat, fidelibusque ad credendum exponit. Quod dum facit, ipsius decretum non solum non esse falsum, sed etiam stabile, fixum, ratumque esse debet, perinde ac si in libris sacris patentius haberetur» (XII, 6, 390b).

«Si Sedes Apostolica aliquem Scripturae sensum praefinierit, idem catholica veritas censenda est» (Ib., *praeceptio tertia*).

(12) «Sed illud quoque certo nobis persuasum est Dominum Ecclesiae suae perpetuo ac continenter adesse, et eam spiritu suo regere ne quicquam pro fidei doctrina tradat, quod non *idem* fuerit *Apostolis* a Deo *traditum*. Ita omnes prophanas novitates execramur, omneque illud in fidei judicio respuimus, quod non Apostoli Ecclesiae tradiderunt» (IV, 4 131a).

nes, ni mueve formalmente al asentimiento de la Revelación hecha (13).

Cano enseña expresamente que el motivo de nuestra Fe es el mismo que el motivo de la Fe de los Profetas y de los Apóstoles: la autoridad divina. De aquí el que la proposición de la Iglesia sea algo accidental a la Fe y, por consiguiente, no pueda entrar en su motivo formal: Si no fuese así, en realidad nuestra Fe no sería *teologal,* sino humana (14).

II

SAGRADA TEOLOGIA

1. *Objeto y finalidad.*

Cano se ha preocupado *ex professo* de dar una noción adecuada de la Teología por sus actos, objetos y finalidad.

La Teología es una *ciencia* que *enseña* lo que es *Dios* en su naturaleza, y atributos, cuya *finalidad* es, en primer lugar, el conocimiento o *contemplación* de Dios en su naturaleza, atributos y facultades; y, en segundo lugar, la *praxis* o acción moral ordenada (15).

---

(13) «Quamvis enim, respectu unius aut alterius hominis, sacras videlicet Litteras rejicientis, prior sit Ecclesiae auctoritas, quoniam jure probamus illi hanc esse epistolam Pauli, illam Jacobi, per Ecclesiae auctoritatem; *non tamen* inde colligitur quod absolute *Ecclesiae auctoritas sit ratio credendi formalis*» (II, 8, 30b).

(14) «Apostoli et Prophetae resolvebant ultimo fidem suam in divinam et auctoritatem et veritatem. Ergo nos *in humanam Ecclesiae auctoritatem fidem nostram non resolvimus.* Eadem enim fides est, idemque proinde habet obiectum, rationemque formalem... Nisi forte fides nostra non est virtus theologica, cujus videlicet prima et formalis ratio, si his credimus, non divina, sed humana veritas est» (II, 8, ad 4m, 29a).

(15) «Quibus rebus breviter explicatis illa tria perspicue satis, et plane intelliguntur, quae a principio huius capitis exponenda suscepi; nempe quaenam sit *Theologiae* propria *notio* ac definitio; quae rursum illi subiecta *materies,* circa quam ipsa versetur; quis tandem illius *finis,* tum primus tum secundus.

Theologia *scientia est, quae docet quidnam natura divina* sit, et quae naturae eius *vires* ac *proprietates.* Deus ipse est doctrinae huic *obiectum, subiectumque* propositum, et quasi versanda materia. His enim modis res, quam facultas quaelibet mente tractandam cognoscendamque proponit a

La Teología es *ciencia*. Cano usa el término en su acepción más rigurosa, aristotélica: conocimiento por demostración, por paso racional de principios incontrovertibles a conclusiones necesarias. Sus principios son los dogmas de Fe, absolutamente ciertos e inmutables, aunque algunos de ellos versen sobre cosas contingentes: el conocimiento de Dios trasciende lo necesario y lo contingente.

No importa que estos principios sean inevidentes para nosotros mientras vivimos en la Fe. Esto es accidental a la Teología; la Fe es un sucedáneo del conocimiento claro de los misterios de Dios. Cesará la Fe y continuará la Teología en su estado de perfección definitiva. Lo cual no quiere decir que mientras dependa de la Fe no sea esencialmente ciencia: lo es desde ahora, aunque accidentalmente imperfecta. Y es porque la evidencia que postula la ciencia en sus principios es para buscarle firmeza y consistencia, y los dogmas de Fe son más firmes, consistentes y ciertos que los principios naturales más evidentes (16).

Por eso, «si viviese ahora Aristóteles —dice Cano—, no encontraría otro nombre más apto y conveniente con qué denominarla» (17).

---

philosophis appellatur. *Finis primarius* quidem naturae divinae notio et contemplatio per Dei potentias, virtutes, et proprietates explicata; *postremus* autem earum rerum actio, quae ad mores sunt, ac bene beateque vivendum necessariae» (XII, 2, 366a).

(16) «At *fides*, quae Deo dicenti innititur, *multo certior et potior* est quam ea *scientia*, quae ingeniorum nostrorum ratione constat» (XII, 4, 377a).

(17) «Nec vero vellim, ut rursum me quispiam in tam frigida tantaque jejuna calumnia remoretur, quod Theologiam simpliciter et absque ullo temperamento scientiam nuncuparim, quasi nescirem Aristotelem in scientia evidentem et claram conclussionis notitiam exigere, cuiusmodi cum in principiis Theologia non habeat, ne in conclussionibus quidem habere potest. Pugnat enim rationis conclusionem dilucidam, apertam et manifestam effici, si res e quibus illa colligitur obscurae, opertae atque involutae sunt. Porro autem, si non ut Aristoteles, ut sacri auctores, sic nos certa loquimur, qui doctrinam hanc scientiam absolute vocarunt...

Praeterea *evidentiam* Aristoteles in disciplinis flagitat, ut rerum cognitio nec fallere possit, nec mutari. *Firmam* enim *inmutabilemque notionem* scientiae vocabulum postulat. Cum igitur quae res in fidem, ac Theologiam incidunt, qua ratione in eas incidunt, stabiles, immobilesque sint, nec in eis theologus errare, labi, aut decipi quaeat, fit ut sine perspicuitate, etiam Theologia scientiae proprie sibi appellationem vendicet.

Quae eadem causa subest, ut disciplina haec *circa res etiam contingentes*,

Trata de Dios. Lo dice su mismo nombre (18). Trata de Dios, ante todo, en su ser y atributos absolutos, pero también en su aspecto relativo a las creaturas, y muy especialmente en su relación con el hombre, hecho a imagen suya y en quien se reflejan de un modo singular los atributos de Dios, tanto en su condición estática como en su dinamismo de salvación. Nuestro teólogo subraya expresamente el aspecto especulativo o contemplativo de los tratados típicamente morales (virtudes, ley, gracia, sacramentos) (19).

---

hoc est sua natura minime necessarias, sine sui nominis impendio et iactura versetur.

Necessitatem quippe in doctrina idcirco *Aristoteles* requisivit quod sine ea nec rerum, nec cognitionis stabilitas et immutabilitas appareret. At causae, vel fortuito antegraesae, harumque effecta suapte natura parum firma et constantia, *ut sub Theologiam et fidem cadunt, non mobilia,* et quae modo huc atque illuc transferantur, *sed certa, immutataque* perinde ac *perennia* manet. Quamobrem *utraque Deus proprie scire* dicitur, et quae necessario eveniunt et quae nobis in casu, et fortuna sunt posita.

Rite ergo *Theologiam scientiam dicimus,* in qua *certitudo immobilis, firma constantia,* et ut ita dicam, *infallibilitas* cognitionis est. *Theologia igitur jure quoque scientia vocitabitur,* praesertim cum hujus doctrinae *principiis accidat ut obscure nobis sint cognita.* Nimirum enim, si nobis perspicua ac dilucida forent, nihilo secius suum haec disciplina et nomen et rationem tueretur. Ac re vera, *si modo Aristoteles viveret non aliud nomen inveniret quo Theologia aptius et congruentius appellaret.* Nam fidem dicere, quae non auctoritati proxime, sed rationi et syllogismo innitatur, absurdum est. Alioqui, si prior propositio certa ex fide sit, posterior autem ratione naturae probabilis, conclusionis fides erit, non opinio, quod plane falsum est» (XII, 2, 366-367).

(18) «At Theologia quidem, si graecam vocem in latinam vertimus, ratio est sermoque de Deo» (XII, 2, 363a).

(19) «In Theologia ergo facultas quaedam intelligitur, quae *Dei naturam, vim* et *proprietates* inquirit. Nec vero theologo satis est, quae Deo in se absolute conveniunt, ea facultatis suae viribus, iuribusque tribuere, nisi etiam illa vendicet, quae Deo quasi accidunt *in ordine ad creaturas.* Dei enim notionem omni ex parte rimatur. *Bipartita* igitur est Theologiae tractatio: *una de Deo secundum se, altera* de eodem quia *rerum* est *principium ac finis.* Nec theologus tamen summa et infima, divina et humana miscet, sed adeo articulate, clare, artificiose haec componit illis, his illa iungit, ut non modo nullam sibi vicissim obscuritatem afferant, verum etiam utraque utrisque adhibeant lumen. ¿Quid?, quod sicut solem intueri nequimus adversum, eiusque radiis acies nostra, sensusque vincitur; sic ad divinae lucis obtutum mentis nostrae oculi allucinantur, et calligant. Quamobrem necesse est ut Deum, sua natura invisibilem, in effectis, seu in umbra, in speculo, in imagine, in signis, in vestigiisque cernamus...

Su finalidad es especulativa o contemplativa y práctica. Reconocer ambas funciones no tiene dificultad. La dificultad surge al compararlas para ver cuál es la principal. Cano se detiene en el problema y da la solución —adelantada por Santo Tomás— de la prevalencia de la función especulativa o contemplativa sobre la práctica. Siendo ambas cosas, es más contemplativa que activa, como la Fe, la visión beatífica y el mismo conocimiento de Dios del que es un reflejo (20).

Cum ergo inter omnia, quae oculorum sensu percipimus, *rationalis creatura* simillima Deo sit: ad imaginem quippe Dei factus est homo; nihil profecto invenias, in quo divina bonitas, potestas et sapientia magis eluceat. Quare Theologiae disciplina, quamvis de Deo ipsa precipue sit, plurimum tamen circa homines, humanaque versatur. Et cum ex hominex, tum ex his, quae Deus homini fecit, atque efficit, divinae naturae cognitionem quaerit. Quod si potentiam, benignitatem et providentiam Dei indagare et proferre propositum Theologiae munus est, de *fine*, quem Deus non alium quam se ipsum hominibus comparavit, deque *mediis* ad hunc finem necessariis, virtutibus, legibus, gratia, Incarnatione, Sacramentis, longissima licet theologi disputatio non est ab instituto Theologiae aliena; non solum ob eam causam quam Divus sane Thomas gravem reddidit, ne Theologia, quae *effectrix* etiam est, non modo *speculatrix*, manca et imminuta haec parte omissa linqueretur, sed multo magis quod *eae res Dei* ipsius *probitatem, aequitatem, virtutem, integritatem, beneficentiam, liberalitatem, misericordiam, patientiam, longanimitatem*, insigniter et preclare *patefiunt et illustrant*. Cuius rei ignoratio causa quibusdam erroris illius fuit ut existimarent disciplinam hanc non esse contemplandi gratia inventam, sed agendi» (XII, 2, 364ab).

(20) «Quod si cognitio viae, ex se, non nisi *ad patriae cognitionem* referenda est, quamvis illa non sit per se idonea, nisi ei effectus, dilectioque iungatur, *visio* vero Dei, cuius *fides seminarium est, contemplatio* potissimum est, *non effectio*; sequitur *Theologiam maxime speculativam esse non practicam*. Liceat enim quando de Scholae disputationem habetur oratio Scholae verba usurpare. Adde quod Theologia Dei naturam, potentiam et proprietatem inquirit. Est ergo *Deus* huius scientiae *proprium obiectum*, atque *adeo speculationis causa* comparatur...

Quamquam viri prudentes *vacantem* illam et *otiosam esse nolunt*, sed ad *humanae vitae* et *usum* et *finem accomodari*.

Praeterea Theologia omnem de Deo cognitionem tradit, sive ea per naturae lumen, seu divino solum munere et illustratione habeatur. Cum igitur speculetur quidquid de Deo cognoscere humana ingenia possunt, nimirum *aut speculativa est, ut scientia de Deo nulla esse speculativa potest*...

In hunc itaque modum Divus Thomas scienter ac perite dixit Theologiam *muneribus utriusque fungi et speculandi et agendi*, quam *vis magis speculatur quam agat*. Non enim agit, nisi quia agendo ad perfectam Dei cognitionem tendit» (XII, 2, 365b, 366a).

Se ha afirmado lo contrario con muy poca verdad y menor autenticidad en lo que se refiere a la doctrina de Cano. Basta una inteligencia mediocre —dice él— para darse cuenta de ello (21). A Cano le sobraba capacidad para advertir tanto el aspecto afectivo de la especulación o contemplación como el aspecto contemplativo de las verdades sobrenaturales especialmente prácticas. También hizo una llamada muy oportuna a aquéllos que no distinguían entre el *fin de la Teología* y el *fin del teólogo* (22). No es ésta la ocasión de entretenernos más en ello.

2. *Su motivo.*

También se ha planteado expresamente esta cuestión: la razón del asentimiento teológico o «ratio sub qua», en términos de Escuela. Es la *veritas prima revelans* (23), sobre la cual hace algunas diferenciaciones.

La divina Revelación (entiéndase de la *activa*, por parte de Dios, equivalente a Dios revelador o «veritas prima revelans») es algo *genérico* en sus efectos de asentimiento: mueve tanto a la Fe como a la Teología (24). Pero de diverso modo:

Difieren esencialmente el motivo de la Fe y el motivo de la Teología. Es bien fácil ponerlo de manifiesto: Cristo tenía conocimiento teológico perfecto y sin embargo no tenía Fe. La Fe es, por definición, oscura, de lo no visto; la Teología puede ser clara, evidente (25). Puede conectar con cualquier clase de

---

(21) «Sic ambigere Theologia *speculatrix* ne sit *an effectrix a communi* etiam *mediocrique intelligentia et sensu remotum est* utpote cum nihil aliud illa sit quam ratio sermoque de Deo» (XII, 2, 365b).

(22) Cfr. XIII, 2, 364, 365.

(23) «*Formalis ratio Theologiae*, quoniam illud in primis suscepi explicandum, non est una et simplex, sed *duplex* et bipartita. Est namque *ratio formalis rei obiectae, quia res est*, quomodo *Deitas Theologiae ratio dicitur*. Est item *ratio rei, ut mentem ad assentiendum movet*, quemadmodum *veritas prima revelans Theologiae habetur ratio*. Sic rationes videndi intelligimus et colorem et lucem: colorem quidem priori modo, lucem autem posteriori. Atque illam quidem vocant rationem *quae*, hanc rationem *sub qua*» (XII, 3, 372b, 373a).

(24) «Constat autem et *divinam revelationem generaliter* esse *fidei, Theologiaque rationem formalem*» (XII, 3, 371b).

(25) «*Ratio formalis fidei non est ratio Theologiae formalis*. Nam si Theologiae principia lumine prophetiae cognoscerentur, aut lumine etiam

Revelación: la de la Fe, la de la Profecía o la de la Visión beatífica. Pero, como en este mundo no se da la Revelación clara de los bienaventurados, y la Profecía, sobre no ser frecuente, conviene con la Fe en la oscuridad; la Teología que se da entre nosotros, de hecho, y de la cual suelen hablar los teólogos, se apoya en la Revelación propia de la Fe teologal (26).

¿Cómo una misma Revelación mueve a dos conocimientos esencialmente, *toto genere*, distintos: el de la Fe y el teológico? Porque la misma Revelación emanada de Dios mueve a la Fe y a la Teología de *modo diverso, aliter et aliter*: a la Fe inmediatamente, con su sobrenaturalidad original: a la Teología *mediatamente*, quebrada en la razón natural. La Fe asiente inmediatamente a la palabra de Dios; la Teología, mediante el discurso (27). Inmediatamente se apoya en el silogismo de la razón (28).

---

gloriae beatorum, conclussiones nihilo secius ad Theologiam pertineret. Erat enim Christus Dominus longe omnium, quicumque fuerunt, Theologiae. divinaeque naturae cognitione princeps, qui tamen sine fide conclussionibus Theologiae assentiebatur. Exigit quippe fides in ratione sua formali obscurum quidquam et invisum, cum sit substantia rerum sperandarum et argumentum non apparentium. Theologia vero evidens quoque et clara esset potest» (XII, 3, 372b).

(26) «Esse *revelatum* a Deo, lumenve divinitus infusum, est *ratio Theologiae formalis*, sive illud lumen fidei sit, seu prophetiae, seu gloriae. Theologia namque supernaturalis, de qua nunc loquimur, lumen aliquod natura ipsa superius generaliter ad principia cognoscenda requirit. Sed quale id in specie futurum sit, nec nomen Theologiae, nec notio propria definit. Verum, quia theologi, non de beatorum, sed de viatorum Theologia disputant, nec quaerunt quid disciplinae ipsi, sed quid naturae nostrae consentaneum sit, idcirco fere asserunt Theologiae principia per fidem a theologo intelligi» (XII. 3. 372b, 373a).

(27) «Unde illa tertia conclussio nascitur *Theologiae nostrae formalem rationem eandem ac fidei esse*; tametsi *aliter* ad assentiendum principiis movet, *aliter*, ad assentiendum conclussioni. Illis, inquam, sine medio syllogismo et ratione; *huic ratione syllogismo* intermedio. Quo discrimine, ut diximus, Theologia et fides non verbis et cogitatione, sed universare et toto genere secernuntur, quamvis utriusque ratio eadem formalis sit» (XII, 3, 373a).

(28) «Est enim facile et apertum *fidei Theologiaeque discrimen*: quod *fides proxime et, ut ita dicam, immediate auctoritate nititur*; *Theologia vero proxime et immediate ratione*. *Habent* enim *se*, quomadmodum supra dixi, fides et Theologia *non aliter quam habitus principiorum et scientia conclusionum*. Et sicut naturae lumen absque ratiocinationis medio princi-

3. *Naturaleza del concurso de Fe y razón en el conocimiento teológico.*

Eficientemente concurren el hábito de Fe y la facultad intelectiva con sus hábitos propios.

Objetivamente, los datos de la Fe y el haber gnoseológico de nuestra mente. ¿Cómo concurren principios tan heterogéneos en la producción de un acto específico, que es el asentimiento teológico? Para un tomista como Melchor Cano, acostumbrado a pensar en la subordinación jerárquica de las causas, el problema no es grave. Concurren como causa superior o principal y causa inferior o ministerial respectivamente. La Fe o Revelación es causa principal; la razón o principio natural es causa instrumental. Y como el teólogo, en cuanto tal, se mueve en un mundo de verdades sobrenaturales, los principios de Fe son sus principios *propios,* mientras que los principios de razón natural son principios *extraños,* de otra clase gnoseológica, cuyo concurso es subsidiario, servicial.

Melchor Cano, razonador como pocos, ha insistido quizá más que ningún otro teólogo, en lo *secundario* de la razón en Teología, si se compara con los principios revelados. Su estructuración de los *Lugares Teológicos* es buena prueba de ello, aparte de la constatación expresa de lo mismo: «Si la Teología es verdadera y legítima, tiene que descender de la Fe, donde residen las *propios principios* de esta ciencia» (29). De la razón natural dice que «no es lugar propio, sino ajeno» (30). Está lla-

---

piorum naturalium notitiam efficit, ita lumen fidei, nullo adhibito rationis argumento, earum rerum persuasionem facit, quibus fideles assentimus divina solum auctoritate nixi. Non igitur consecutionis evidentia et firmitas Theologiam tollit, sed facit; non aufert, sed infert» (XII, 2, 367b-368a).

«Per habitum fidei assentimur his quae de Deo traduntur *immediate* moti a Deo. At vero per habitum Theologiae assentimur *mediante argumentatione*» (In II-II, 1, l. Vat. 4647, f. 6, v. —Pozo, l. c.; p. 124—).

«Si assentiremus articulo fidei *mediante argumentatione,* ille assensus pertineret ad theologiam, non ad fidem» (Ib.).

(29) «Nam si vera et *legitima Theologia* est, *a fide descendat* oportet, ubi hujus facultatis *propria* principia resident» (IX, 1, 270b). Por eso, «nisi fundamentum hoc fideliter jeceris —auctoritas—, quidquid in Theologia superstruxeris, corruet» (II, 1, 4a). Cf. et 1, 2, 1b-2a; I, 3, 3v.

(30) «Non est Theologiae *proprius* —locus— sed *alienus*» (IX, 1, 269a).

mada a servir, no a dominar o presidir (31). Lo mismo dice de las ciencias humanas de que se sirve la Teología. Por eso, mísera la Teología que se defiende sólo a título de magisterio, y más mísera aún la Teología que, hecho caso omiso de la Sagrada Escritura, se limita a filosofar sobre las cosas divinas (32). Es esta subordinación lo que da unidad esencial al proceso teológico y a su resultado o conclusión teológica (33), aún más: a toda la Teología en su ser y en su método (34).

4. *Funciones de la Teología.*

La labor del teólogo es enorme. Por eso es tan difícil ser teólogo perfecto (35): supone el dominio de todos los *lugares teológicos* y la capacidad de aplicación a todas las cuestiones teológicas en funciones múltiples. Cano hace mención expresa de las siguientes:

a) *Establecer, determinar y explicar los principios de la ciencia teológica,* para poder proceder al conocimiento de las conclusiones (36). Ya en el capítulo primero del Lib. I había distin-

---

(31) «*Ratione non domina, sed administra*; *syllogismo non praesidente, sed subserviente*» (IX, 6, 278b).

(32) «Ego magno cum assensu omnium dicere me video *miseram* esse Scholae doctrinam, quae se *titulis magisterii* defendat; *miseram* etiam, atque haud scio an multo magis, quae, *detracta* Scripturae sacrae *auctoritate*, syllogismis contortis de rebus divinis philosophatur» (VIII, 1, 248b-249a).

(33) «Ac Theologiae legitima, germanaque principia haec sunt: Nam quae vel a metaphysicis, vel a physicis, vel a mathematicis, vel a reliquis demum naturae disciplinis adsciscit, perspicua per se, evidentiaque principia, non ex sua sumit vi, atque natura, sed *foris* inventam in proprium usum mutuatur, aut certe jure quodam suo vendicat.

Forsitan quispiam dixerit: Nonne igitur multae variaeque erunt rationes Theologiae formales? Siquidem multarum disciplinarum varia item principia sunt. Minime vero. *Non enim ex adjunctis, et extrinsecus attributis doctrinarum formalis ratio petitur, sed ex propriis, nativisque principiis.* Atqui *in Theologia* horum omnium *una* et *eadem ratio formalis est*, nempe lumen fidei supernaturale» (XII, 3, 375a-375b).

(34) Sobre la unidad átoma de toda la Teología (Dogmática y Moral) en su ser y en su método cf. XII, 2, 366.

(35) Cf. XII, 3, 370b.

(36) «*Duas* esse cujusque disciplinae partes exploratum est: unam in qua *principia* ipsa tanquam fundamenta *ponimus, statuimus, firmamus*; *alteram* in qua, principiis positis, ad ea quae sunt inde *consequentia*, proficiscimur...

guido la «scholastica pugna» y la «Sacrarum Litterarum expositio».

b) *Sacar a luz y explicar, a base de argumentación racional, las conclusiones que están implícitas, latentes, en la Sagrada Escritura y Tradición Apostólica.* No basta definir los principios y mantenerse en ellos. La Teología tiene que extenderse a las consecuencias legítimas de la Fe, viendo también lo que consecuentemente es incompatible con ella (37). Esta función deductiva es múltiple en procedimiento y en valor. Puede basarse en dos premisas de Fe, o en una de Fe y otra de razón natural (38). A veces es demostración auténtica, que lleva a con-

---

Non igitur mirum esse cuipiam debet, si hoc sane libro, ubi de principiorum theologicorum firmitudine agimus, ipsa nos principia non modo *explicemus*, verum etiam *constituamus*» (II, 4, 17b).

(37) «Illud *primum* est ut quae in sacris Litteris et Apostolorum traditionibus *abdita* continentur, ea in lucem, quasi *e tenebris, eruantur*. Colligit enim theologus ex principiis fidei a Deo revelatis *conclusiones* suas, atque in principiis ipsis *implicatas* per argumentationem naturae consentanem *explicat*. Quemadmodum enim Musica facultas, ex iis quae sunt in Aritmetica posita, ea ratiocinando connectit quae sunt in numeris sonantibus aut consona, aut dissona, ita Scholae Theologia ex his quae fides posuit, ea quae sunt consequentia, naturae ratione conficit de Deo rebusque divinis» (VIII, 2, 250a).

A los que propugnan «*in principiis Theologiae haerere*, mentem a consequentibus et repugnantibus devocare» (Erasmo) dice:

«Quorum sententia *quid sibi velit non intelligo*. Potest enim quicquam esse *absurdius*, quam sola disciplinae principia habere definita, conclusiones vero, quae certo atque evidenti syllogismo ex illis conficiuntur, aut ignorare velle aut in ambiguo relinqui? Quod si in Geometria, Physica, Astrologiave quisquam asseret, vere et juste stultissimus habetur» (VIII, 3, 250a-250b).

(38) «Quamquam sunt in hac, sicut et in aliis disciplinis, *opiniones* quaedam rebus scitis, exploratisque permistae. Ac quemadmodum doctrina physica, naturae licet ipsa congruens et consentanea, non omnes conclusiones explorate conficit, sed quasdam *probabili argumentatione suadet*, sic plurima theologus pronuntiat quidem constanter, certo, fidenter; in quibusdam tamen praeclare agi secum putat, si verisimile, quod fit, invenerit. Nec arbitratur sese scire quod nesciat; aut perinde ut si omnia certa essent Theologiae dogmata, nihil formidat, nihil ambigit. Sed illud cavet et provident, ne universis temere assentiens, et valde cuncta asseverans, earum etiam rerum auctoritatem, quae sunt certiores et illustriores, amittat.

Sed ad rem: Cum incerta connexio est, vel altera propositio est incerta, quae cum fidei principio sumitur, conclusionis opinio erit, Theologia proprie non erit. At sive ambo syllogismi principia fidei sint, seu alterum ex fide certum, alterum ex natura evidens, conclusio ad Theologiam pertinebit,

clusiones ciertas; otras no es demostración rigurosa, sino que procede por vía de probabilidad y no va más allá de la opinión (39). También ocurre que bajo forma de demostración lo que hay en realidad es una mera explicación (40). Cano confiesa que es ridículo querer ver demostraciones en todos los razonamientos de Santo Tomás (41). El método en uno y otro caso ha de ser diverso (42).

c) Otra función o *munus* es la *defensa de la Fe* (43).

d) *Ilustrar y confirmar,* en lo posible, la doctrina de Cristo desde las ciencias humanas (44), consciente de que la razón natural no demuestra, sino que persuade solamente en el orden sobrenatural (45).

---

modo consecutio aut clara luce naturae sit, aut fidei illustratione cognita» (XII, 2, 368a). Cfr. et XII, 6, 387b-388a.

(39) «*Duo* igitur *argumentorum* genera theologus usurpat: *unum* est *certum*; *alterum probabile*. De utrisque proximo libro est largius diserendum. Nunc in pauca restringam. Non est necesse theologus certa semper principia sumat. In incertis, probabilia sint modo, argumentationes aliquando conficit, non ad vincendum fidem, sed ad persuadendum idoneas. Stultus vero theologus ille erit qui in omni suo syllogismo res necessarias vellit rebus quoque necessariis addiscere. Sunt enim nonnulla adeo implicata et obscura, ut prudentiae theologicae sit non ea demonstrare velle, sed suadere; non patentius illustrare, sed utcumque expedire (XI, 7, 361b). Cf. et XII, 2, 368a.

(40) «...Talia vero argumenta *nihil* profecto in Theologia *demonstrant*, sed solum *explicant* id quod fide credimus congruentissimum Deo nobisque fuisse» (XII, 13, 472a).

(41) «Expositio autem fidem in auditore saepe invenit, argumentatio facit. Ubi familiae nostrae quosdam saepe *risi* qui in eo laborant vehementer, ut Divi Thomae rationes, quas identidem *ad explicandam fidem* congruentes ille adfert, perinde ac si essent *demonstrationes certae* atque perspicuae defendant» (XII, 5, 382b).

(42) «*Nec eodem modo* disserendum est de his quae quaerimus ut *exponamus*, ac de aliis quae quaeruntur ut *demonstremus*. Longeve diversa instituitur disputatio de *naturali ac supernaturali* quaestione, aliique loci theologici sunt huic atque illi accommodandi. Nam *cognitionis, actionisque* quaestiones, ut alias diximus, *eodem* fere modo, exque eisdem locis tractandae et solvendae sunt» (XII, 5, 384b-385a).

(43) «Habet rursum haec diserendi in Schola facultas alium propositum scopum, fidei nostrae adversus haereticos *defendere*» (VIII, 3, 250b). Cfr. et Prol.

(44) «Spectat denique ad scholasticorum funtionem Christi Ecclesiaeque doctrinam, quantum fieri potest, ex disciplinis humanis, aut *illustrare*, aut etiam *confirmare*» (VIII, 2, 251a). Cfr. et Prol.

(45) «Nam si quaestio naturalis est, ratio praescribit; sin est supra naturam, ratio *suadet*» (XII, 11, 425a).

e) *Prestar ayuda a la Iglesia en la fijación de los decretos de Fe y costumbres, y condenación de las herejías* (46).

f) Especular o *contemplar,* como le gusta decir, con más exactitud, al autor. Es un conocimiento desinteresado de otras finalidades distintas de su propio objeto.

g) Dirigir la acción o *costumbres.* Es la función *moral* de la Teología, secundaria, pero necesaria e inseparable de la anterior, llamada posteriormente *dogmática,* denominación que desafortunadamente hizo fortuna (47).

III

RELACION ENTRE LA FE Y LA TEOLOGIA

Hemos hecho una síntesis (no sé si demasiado densa para lectores no especializados) de los conceptos de Cano sobre la Fe teologal y la Sagrada Teología. Aparte del valor teológico de estas posiciones en sí mismas, nos va a interesar desde ahora como *contexto* remoto de la cuestión que vamos a abordar en esta tercera parte. ¿Qué relación mantienen la Fe y la Teología en el pensamiento de Melchor Cano?

---

(46) «Quippe trecentos abhinc annos, si quas Ecclesia *haereses condemnavit,* si qua de fide et moribus *decreta tulit,* in utrisque scholasticorum subsidio et diligentia vehementer adiuta est. Id quoniam costat inter omnes, quibus vel Conciliorum gesta, vel negotia cognitionis fidei sunt cognita, fateamur necesse est doctores scholasticos simul omnes in fide et moribus errare non posse» (VIII, 4, 254a).

(47) «Quaestionum ergo theologicarum, quacumque de re sint, *duo* sunt *genera*: *alterum cognitionis, alterum actionis. Cognitionis* sunt hae, quarum finis est scientia: si quaeratur, Pater et Filius sint ne unum principium Spiritus Sanctus an duo? Divinae Personae an proprietatibus relativis an absolutis distinguantur? *Actionis* autem huiusmodi exempla sunt: sit ne poenitentia ad salutem necessaria tanquam medium an etiam ut praeceptum? Num Sacramenta Novae Legis gratiam et virtutes conferat? *Cognitionis* quaestiones, si generaliter loquamur, *quadripartitae* sunt, cum aut *sit* ne vel Deus vel angelus vel anima rationalis, aut *quid* sit, aut *qualis* sit, aut *cur* sit talis, quaeritur. Quarum prima et secunda, ut diximus, ex ingenii nostri conditione; secunda et tertia ex natura rerum et disciplinae ipsius explicantur.

Actionis porro *duo* sunt genera: unum ad salutem *necessarium*; alterum earum rerum, quae *utiles* esse videantur» (XII, 5, 382b, 383a). Cfr. et XII, 2, 365-366.

Hay puntos claros y puntos oscuros en la obra de nuestro autor. Entre las cosas claras está, en primer lugar, la *distinción esencial,* ultraespecífica, entre ambos hábitos. Ya le hemos oído decir que difieren *todo genere.* En esto Cano no puede estar más neto: «Pues es clara y manifiesta la diferencia de la Fe y la Teología: la Fe se funda próxima o inmediatamente en la autoridad; la Teología, en cambio, próxima e inmediatamente se apoya en la razón. Están, como he dicho más arriba, en la misma relación que el hábito de los principios y la ciencia de las conclusiones» (48).

También está suficientemente expuesta la esencial dependencia de *nuestra* Teología respecto de la Fe teologal, mientras peregrinamos por el mundo. No insistiremos en ello.

Hay dos cuestiones menos claras, o una misma desde dos puntos de vista: ¿Es tanta la conexión o continuidad de la Fe con la Teología que la Fe se extiende a la conclusión teológica? ¿Es de Fe la conclusión teológica? ¿Puede definirla la Iglesia? ¿Sería de Fe si la definiese la Iglesia? Se ha pedido y se sigue pidiendo a Cano solución a este actualísimo problema. Parece que Cano responde de distinta manera a los que visitan sus *Lugares Teológicos.*

La segunda *questio* es sobre la dependencia inversa: ¿Depende realmente la Fe de la Teología, de modo que quien niegue la conclusión teológica hiere a la misma Fe? ¿Determina la Teología el objeto de la Fe?

A) Naturaleza de la continuidad de la Fe en la conclusión Teológica.

Por *conclusión teológica* vamos a entender la que lo es en toda su plenitud; la que es efecto de una auténtica demostración: premisas necesarias y deducción evidente. Así suelen plantear el problema los intérpretes de Cano y en este sentido toma

---

(48) «Est enim facile et apertum fidei Theologiaeque discrimen: quod *fides proxime* et, ut ita dicam, *inmediate auctoritate* nititur; *Theologia* vero *proxime et immediate ratione.* Habent enim se, quemadmodum supra dixi, fides et Theologia non aliter quam habitus principiorum et scientia conclussionum» (XII, 2, 367b). Cfr. supra dicta p. ..... Lo iremos viendo luego en su auténtico sentido.

él la conclusión teológica en esta coyuntura, como tendremos ocasión de ver.

a) *Opiniones sobre cuál sea la tesis de Melchor Cano.*

No juzgo necesario referir todos los autores que han citado a Cano en uno u otro sentido. Me fijaré en unos cuantos, preferentemente de los últimos años, que pueden representar las diversas interpretaciones de la obra de Cano:

1. *Domingo Báñez, O. P.*: «Las conclusiones que proceden de dos premisas de Fe, o de una de Fe y otra natural evidente, con buena consecuencia, pertenecen *propiamente* a la ciencia teológica. Sin embargo se dice que son *de Fe,* no inmediata, sino *mediatamente,* y sus opuestas se dice que son error acerca de la Fe mediatamente... *Esto sostiene mi Maestro Cano*» (49).

2. *Gabriel Vázquez, S. J.*: La conclusión teológica es de Fe ya antes de la definición de la Iglesia, no en el sentido que ella sea un acto de Fe, sino en cuanto que, dada la conclusión, la Fe produce un acto sobrenatural sobre la misma. Así pensarían *Cano* y Vega, según Vázquez. Cita *De locis,* VI, 8 *ad 10.* Vázquez suscribe la tesis de Cano así interpretado. En realidad —comenta Vázquez— la conclusión teológica es para el teólogo lo que la definición conciliar para el común de los fieles (50).

---

(49) «Conclusiones quae ex principiis fidei, vel ex uno principio fidei et altero naturaliter evidenti per bonam consequentiam deducuntur, sunt *proprie* theologicae scientiae conclusiones. Et nihilominus dicuntur esse conclusione *de fide non immediate, sed mediate*: et oppositum illarum dicitur error circa fidem *mediate*: et qui contrarium sentit, venit in suspicionem haeresis, praesertim si philosophus est: quia ille non est credendus negare quae sunt nota lumine naturali, ac per consequens creditur negare principium fidei. *Hanc sententiam tenet praeceptor meus Cano,* in libro XII De Locis Theologicis cap. 2. (In I Partem. q. 1, a. 2, dub. 1 ad 3m. Ed. Urbano, Valencia, 1934):

(50) «Deinde notanda est doctrina *Cani,* lib. VI de Locis, cap. ultimo ad 10, vers. *Sed id postremo*; et Andreae de Vega... Qui asserunt propositionem deductam per evidentem consequentiam ex articulis fidei, vel ex una de fide et alia evidenti, esse propositionem *de fide divina,* et ad illius assensum nos statim inclinari ex lumine supernaturali fidei non minus quam ad ea quae Ecclesiae definitioni determinata sunt...

At vero Canus et Vega praeter hunc assensum, qui fit per discursum et dicitur theologicus, contendunt esse alium proxime productum lumine

3. *Francisco Suárez, S. J.*: Recoge la interpretación de Vázquez: «En esta duda (si basta la revelación virtual o mediata para el objeto formal de la Fe) la primera opinión es la que afirma que estas conclusiones teológicas son de Fe, y por tanto que para la Fe basta que estén virtualmente reveladas, esto es, contenidas *virtute* en lo revelado. Así piensa *Cano,* Lib. 6 de Loc. c. último,ad 10..., y lo defiende Vázquez» (51).

Más adelante llamará a Cano a la confirmación de su tesis de que las conclusiones definidas por la Iglesia son de Fe divina e inmediata (52).

Más tarde colocará a Cano junto a los autores que no distinguen los hábitos de Fe y de Teología: que hace, con ellos, a la Fe discursiva y a la Teología asentir a los actos de Fe (53).

Cree Suárez que Cano pensó mejor hacia el final de la obra diciendo que la Fe no se funda en el discurso teológico, en Lib. 12, de Loc., c. 3, conclusión 3 (54).

---

fidei, qui tanquam conditionem praecedentem, postulat assensum theologicum, etiamsi si hic sit minus certus quam assensus fidei...

Sic igitur docent Canus et Vega: posita evidenti consecuentia ex articulis fidei, vel ex una de fide et alia naturali, tanquam conditione praevia, consequi assensum fidei infusae: siquidem demonstratio theologica perinde se habet ipsi theologo demonstranti, sicut Concilium, cum de fide aliquid esse declarat se habet toti Ecclesiae» (In I Partem, q. 1, a. 2, disp. 5, cap. 3. Compluti 1598).

(51) «Tractatus de fide, disp. 3, sec. 11, núm. 2. Ed. Vivès, Opera, t. 12, p. 95. Parisiis, 1858.

(52) «Neque in hoc invenio theologum contradicentem; nam *Cano,* qui citatur, 12 de Locis, cap. 3, potius affirmat propositiones definitas ab Ecclesia, esse de fide» (L. c., núm. 11, p. 99).

(53) «Secunda sententia est, assensum fidei posse fieri ex discursu, non solum per medium extrinsecum, id est, per revelationem ipsan, quae sit medium syllogismi, sed etiam per medium intrinsecum, ex una vel pluribus veritatibus revelatis aliam inferendo. Ita sentit *Cano,* lib. VI de Locis. cap. ultimo; et Vega..., et idem sentiunt Aureolus et aliqui Doctores, in Prologo, qui non distinguunt inter habitum Theologiae, quatenus praebet assensum conclusionibus, ab habitu fidei; nam eorum fundamentum necessario esse debet quod assensus talium conclusionum sunt actus fidei» (L. c., disp. 6, sec. 4, núm. 3, p. 175).

(54) «Tertia sentenetia est, assensum fidei per se non fundari in discursu, sed esse simplicem assensum cuiuscumque veritatis revelatae, quatenus talis est, seu propter revelationem divinam. Ita sentiunt communiter doctores cum D. Thoma... Idem sentit melius Cano, lib. XII, cap. 3, concl. 3» (Ib., núm. 4, p. 176).

4. *Reginaldo M.ª Schultes, O. P.*: Según Melchor Cano las conclusiones teológicas pertenecen a la Fe igual que las verdades que Dios ha revelado en s ímismas, aunque de modo distinto: lo revelado por Dios en sí mismo (expresa o confusamente) pertenece a la *Fe inmediatamente*; la conclusión deducida con necesidad de lo revelado, pertenece a la Fe mediatamente. Cita *De locis*, VI, 8 ad 10; V, 5; XII, 2; XII, 5; XII 6 (55).

5. *F. Marín-Sola, O. P.*: Dedicó la *sección 5 del capítulo 7* de su magna obra, *La evolución homogénea del dogma católico*, a «la verdadera mente de Melchor Cano sobre la definibilidad de fe de la conclusión teológica» (56).

Distingue muy sabiamente dos aspectos en la relación entre la Fe y la conclusión teológica, que tendría muy en cuenta Cano: de una parte la pertenencia *inmediata* o *mediata* de la conclusión teológica a la Fe; de otra parte la intervención o no intervención de la *definición de la Iglesia* sobre la conclusión.

Sostiene que, según Cano, la conclusión teológica, antes de ser definida, no pertenece a la Fe inmediatamente; inmediatamente pertenece a la Teología; la Fe la alcanza sólo mediatamente. Después de la definición de la Iglesia pasa a ser de Fe divina inmediata. Resume él mismo su exposición:

«Para Cano, pues, las conclusiones teológicas, *antes* de la definición, sólo son *mediatamente* de fe y propia y rigurosamente *teológicas*; *después* de la definición *dogmática* de la Iglesia, son

---

(55) «*Melchior Cano* primo proponit doctrinam suo tempore vigentem: non illud modo ad doctrinam catholicam pertinere quod Apostolis expresse revelatum est, verum hoc etiam quod ex altera propositione revelata et altera certa in lumine naturali syllogismo collectioneque evidenti conficitur. Tamen addit, expresse revelata et conclussiones non eodem modo ad fidem pertinere, sed illa *immediate*, haec *mediate*...

Secundum igitur Cano aliqua doctrina potest ad fidem pertinere et esse revelata primo *immediate* et in se ipsa, secundo *mediate* et in alia doctrina tanquam conclussio in principio revelato; inmediate revelata iterum vel *expresse*, aperte et plane, vel *obscure* et implicite in Sacra Scriptura vel in Traditione continentur...

Melchior Cano, sicut modo vidimus, conclussiones ad fidem pertinere docet, sicut quod Deus in se ipsis revelavit» (Introductio in Historiam Dogmatum. Parisiis, 1922, pp. 107-108, 116).

(56) «En la edición de Madrid (BAC), 1952, que manejamos, pp. 696-721. Antes en La Ciencia Tomista, XII (1916), p. 329 ss.: «Melchor Cano y la Conclusión teológica».

propiamente de *fe divina* y exigen asentimiento inmediato de *fe divina* y no sólo asentimiento teológico o de fe eclesiástica» (57).

6. *Eugenio Marcotte, O. M. I.*: Se ha ocupado también expresamente del problema en el capítulo 4 de su obra «La nature de la Théologie d'après Melchior Cano» (58). Da por indiscutible, con Marín-Sola, que la conclusión teológica *antes* de la definición dogmática no es, para Cano, propiamente de Fe: es de Fe *mediatamente*, no inmediatamente. «Le P. Marîn-Sola l'a démontré péremptoirement» (p. 153).

¿Puede la Iglesia definir la conclusión teológica? Cano dirá que sí: «Si d'autres en doutent, Cano, lui, n'hésite pas un moment à l'affirmer» (p. 154) (59).

¿Es de Fe la conclusión teológica definida? En esto Marcotte rechaza la interpretación de Marín-Sola. Para Cano la definición de la Iglesia no hace que lo que era conclusión teológica o mediatamente de Fe deje de ser conclusión teológica y pase a ser inmediatamente de Fe. Lo que hace la Iglesia es «asegurarnos que esta proposición es verdaderamente y con necesidad deducida de una verdad de fe y que, por consiguiente, se impone a nuestra fe como objeto mediato de la Revelación. La infalibilidad de la Iglesia no transforma, pues, nuestro asentimiento teológico en asentimiento de fe; no hace más que autorizar y obligarnos a dar a tal conclusión concreta un asentimiento propiamente teológico, es decir, de fe mediatamente» (60).

---

(57) «La Evolución...», p. 708. Sigue esta interpretación Mons. F. García Martínez, «*Estudios teológicos en torno al objeto de la fe y a la evolución dogmática*», Burgos, 1953.

(58) Ottawa, 1959, pp. 149-159.

(59) Cita las siguientes palabras de Cano: «Duplex conclusionum genus posse in Concilio definiri... Unum est eorum, quae sunt propriae theologicae facultatis, quoniam vel ex duobus principiis per fidem creditis, vel alio credito, alio lumine naturali cognito colliguntur. Alterum autem genus...» (Locis, 5, § 24).

(60) Ibid., p. 157. Conclusión al final: «Telle nous semble donc l'opinion de Cano sur la conclusión théologique. Definie ou non, celle-ci n'est révélée par Dieu que médiatement, et n'est qu'objet médiat et secundaire de la foi divine. Confirmée par l'infalibilité de l'Eglise, elle s'impone à nous, non pour elle même, mais pout sa connexion nécessaire, désormais incontestable, avec le révélé formel» (p. 159).

7. *A. S. Aquilina, B. A.*: La conclusión a que llega, tras un concienzudo trabajo de investigación, es la siguiente: Para Melchor Cano lo revelado mediatamente o conclusión teológica propiamente dicha es solamente objeto de Teología, no de Fe teologal. La Iglesia define algunas verdades, y son objeto de Fe, pero lo que define la Iglesia no son conclusiones propiamente tales, verdades reveladas mediatamente, sino verdades reveladas inmediatamente de modo confuso. El progreso dogmático va de una verdad revelada en sí misma (=inmediate = formaliter), de una manera oscura, a la definición infalible de la misma de una manera más clara e inequívoca para los fieles (61).

8. *Cándido Pozo, S. J.*: Es el último intento de interpretación crítica de la obra de Cano en el tema del progreso dogmático. Lo estudia en sí mismo y en el conjunto de la Escuela de Salamanca. Da por buena la interpretación de *Alberto Lang* (62), y quiere corroborarla utilizando las lecturas inéditas de Cano al tratado de la Fe y a la primera cuestión de la Suma. La conclusión del P. Pozo, formulada por él mismo, es ésta:

«Cano mantuyo ya en 1544 la misma posición que aparece en la obra *De locis*: la conclusión teológica no es objeto de un asentimiento de fe divina, sino de un asentimiento teológico, tanto antes como después de ser definida. En ello continúa la línea

---

(61) *De Progressu dogmatis secundum Melchioris Cani doctrinam.* Excerpta ex dissertatione ad lauream in Fac. S. Theologiae Regiae Universitatis Studiorum Melitensis. Vallettae, 1959.

Cfr. prueba positiva pp. 50-63. Resume así sus resultados: «Etenim, contra quosdam theologos quorum opiniones minus rectae a nobis refutatae sunt, asseruimus *terminum a quo* illius progressus secundum Canum esse *revelationem inmediate* (=formaliter) *impliciteque a Deo factam*, quae haudquaquam ut est *in se ipsa*, hoc est ex parte objecti revelati, evolvitur; sed mortuis Apostolis in se inmutata stans *a nobis clarius intellegitur* seu *nobis explicitior redditur*, ita ut iste progressus non fiat nisi *ex parte nostrae cognitiosis de revelatis*, quatenus veritas implicite revelata nobis apertius innotescat, sicut pariter fides implicita evadit explicitam... His omnibus ob oculos habitis nec sine ratione nec inmerito conclusitur, secundum Canum *solas veritates immediate saltem implicite revelatas* progressui dogmatis subdi, seu aliis verbis tanquam dogmata definiri» (pp. 64-65).

(62) «Die Loci theologici des Melchor Cano und die Methode des dogmatischen Bewaisses». München, 1925.

iniciada por Vitoria. Lo que en Vitoria son insinuaciones, es en Cano posición reflejamente planteada y defendida (63).

En resumen, cuatro posiciones de interpretación. 1.ª La conclusión teológica es de Fe divina prescindiendo de la definición (Vázquez). 2.ª No es de Fe en absoluto: ni antes ni después de la definición, porque en realidad no se da definición de la conclusión teológica, ni es definible (Aquilina). 3.ª La conclusión teológica no es de Fe ni antes ni después de la definición, admitida por Cano (Lang-Marcotte-Pozo). 4.ª No es de Fe antes de la definición, pero sí después de la definición (Marín-Sola).

b) *Lo claro y lo oscuro en la doctrina de Melchor Cano.*

Como se ve, la posición de Cano fue y sigue siendo interesante en este problema de actualidad secular a título propio, quiero decir, por ser fundamental. Fue Cano precisamente quien, a juicio del P. Alfaro, centró sobre él la atención de la Teología (64).

En nuestra exposición, al llegar a los pasajes —no muchos— de disención interpretativa, dejaremos, ante todo, la palabra al autor. El lugar donde trata la cuestión más *ex professo* (lo advierte él), es en el *Libro XII, De locis.* Su tesis se encuentra en el contexto inmediato que vamos a recoger previamente:

1. *Modos de la divina Revelación.* — Se ha ocupado reflejamente de la división de la divina Revelación en el Lib. XII, cap. 6, antes de establecer las famosas *praeceptiones* (65). Sobre estos modos de la divina Revelación no hay problema por lo que se refiere al pensamiento de Cano. Se admite que lo ha explicado con suficiente claridad y que ha tenido gran repercusión en la doctrina posterior sobre el progreso dogmático (66).

---

(63) «La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca». Madrid, 1959, p. 135. Se ocupa de Melchor Cano en las pp. 118-135.

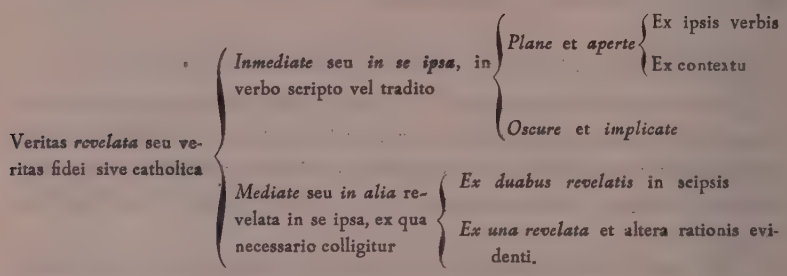
(64) «El progreso dogmático en Suárez», en *Problemi scelti di Teologia contemporanea,* Analecta Gregoriana, LXVIII (Romae, 1954), p. 95.

(65) En la edición que manejamos pp. 387b-388a. Cfr., además, II, 7, 24a; V, 5 ad 4; VII, 2, 229a; VII, 3, conclus. 2, 230b; VII, 3, conclus. 4, 233b; VIII, 5, 258b; XII, 6, praeceptio 1.

(66) Cfr., p. ej., Schultes, l. c., p. 106.

Dos modos de estar revelada una verdad: *en sí misma* o no en sí misma, sino *en otra* u otras de las cuales se deduce por demostración. Ambos modos tienen una subdivisión: Si está revelada en sí misma, puede ser bien en *términos propios, manifiestos,* o bien en términos de *sentido oscuro* que necesitan aclaración. Si no está revelada en sí misma, puede ser que se deduzca de *una* verdad de Fe y otra de razón natural, o de *dos* verdades de Fe.

En forma esquemática y manteniendo los términos del latín original, tenemos:



2. *Distinción esencial entre la Fe y la Teología.* — La ha mantenido explícita e insistentemente hasta el final, adelantando incluso la respuesta a posibles falsas interpretaciones de su pensamiento. Distinción esencial, ultraespecífica, entre el hábito de Fe y el hábito de Teología, y proporcionalmente entre el acto de creer sobrenaturalmente y la conclusión teológica. Decir lo contrario le parece a Cano sencillamente ridículo: El motivo inmediato de la Fe es la autoridad; el de la Teología es la razón. La Fe es a la Teología lo que es proporcionalmente el hábito de los principios al hábito científico de las conclusiones (67). Difieren —dirá más adelante enérgicamente— *"non verbis et cogitatione, sed universa re et toto genere"* (68).

---

(67) «Nec enim illud vere dici potest Theologiae consequentias probabiles et obscuras esse, non evidentes et firmas. Cujus rei *argumentum* ponunt *minime acutum,* sed in primis *hebes,* quod *si certa* esset, claraque connexio, conclusiones jam non ad Theologiam, sed *ad fidem attinerent.*

Verum haec *ratio ridicula est.* Jure itaque a plerisque reprehenditur. Est enim facile et apertum fidei, Theologiaeque discrimen: quod *fides proxime* et, ut sic dicam, *immediate* auctoritate nititur; *Theologia vero proxime et immediate ratione.* Habent enim se, quemadmodum supra dixi, fides et

3. *La conclusión teológica pertenece a la Fe mediatamente.* Creo que por no atender debidamente al valor especificativo del último término de esta proposición, frecuente en Cano, se han desorientado algunos de sus lectores, singularmente Vázquez y Suárez. La conclusión teológica pertenece a la Fe divina, o, en forma inversa, la Fe divina alcanza a la conclusión teológica, pero *mediatamente,* no inmediata, formal o especificativamente —por usar tres términos equivalentes—, de modo análogo a como el hábito de los principios alcanza las conclusiones de las ciencias, sin que la conclusión científica sea acto específico del hábito de los principios.

A la *Fe* pertenecen *inmediatamente* las verdades que han sido reveladas *en sí mismas* por Dios a su Iglesia, y que se encuentran en la Sagrada Escritura y en la Tradición, bien en forma clara, bien en forma oscura. No pertenecen a la Fe inmediatamente, sino a la Teología, todas aquellas verdades que no están reveladas en sí mismas, sino que se deducen en rigurosa demostración, de una o más verdades reveladas en sí mismas. Estas verdades *deducidas* pertenecen a la Fe *mediatamente,* y el que las niegue, niega *mediatamente* la Fe (69).

Theologia non aliter quam habitus principiorum et scientia conclusionum. Et sicut naturae lumen absque ratiocinationis medio principiorum naturalium notitiam efficit, ita lumen fidei, nullo adhibito rationis argumento, earum rerum persuasionem facit, quibus fideles assentimur divina solum auctoritate nixi. *Non igitur consecutionis evidentia et firmitas Theologiam tollit, sed facit*; non aufert, sed infert. Quamquam sunt in hac, sicut et in aliis disciplinis, opiniones quaedam rebus scitis, exploratisque permistae» (XII, 2, 367b-368a).

«Per habitum *fidei* assentimur his quae de Deo traduntur *immediate* moti a Deo. At vero per habitum *Theologiae* assentimur *mediante* argumentatione... Si assentiremur articulo fidei mediante argumentatione, ille assensus pertineret ad theologiam et non ad fidem» (In II-II, 1, 1. Ms. Vat. 4647, f. 6, cit. por C. Pozo, l. c., p. 124):

«*Theologia* non est de creditis, sed *de deductis ex creditis*; *fides autem est de ipsis creditis ut de subjecto*» (In I P., 1, 2. Ms. 58 de la Univ. de Salamanca f. 2v).

(68) XII, 3, 373a.

(69) «Fidei porro quaestio bifariam intelligitur. Una quae *immediate ad fidem* attinet, ut vere attinent omnia *quae Deus Ecclesiae suae aut verbo edidit aut scripto*; altera quae *mediate fidei* est, cujusmodi sunt *omnes conclusiones,* quas ordine disciplinae ex illis prioribus colligere et diffinire possumus. *Quae* quoniam *non in se ipsis, sed in aliis tamquam principiis*

Cano hace todas estas afirmaciones en términos absolutos, en lo que se refiere a la definición o no definición de la Iglesia, es decir, prescindiendo de si está o no definida. Los términos comparados son taxativamente la verdad revelada (inmediata o mediatamente) y los hábitos mentales correspondientes. Le oiremos en seguida hablar de la definición de la Iglesia.

4. *¿Sostiene Cano le definibilidad y definición de hecho de conclusiones teológicas?* En caso que sostenga la no definibilidad, la cuestión ha llegado a su término: la Fe se mantendrá siempre herméticamente cerrada en su *esencia*, y las conclusiones teológicas serán eternamente lo que son; jamás entrarán en el ámbito propio de la Fe. La Teología depende de la Fe, pero sin posible comunidad esencial. Esta posibilidad está al margen, naturalmente, del progreso dogmático, admitido por Cano con *San Vicente de Lerins*, a quien cita en su *De locis* (VII, 4, 247a).

---

revelatae a Deo sunt, mediate fidei dicuntur esse; *et qui eas negat, is fidem negare hoc modo dicitur*» (XII. 5, 387a).

«Cum igitur veritas fidei, ut paulo ante diximus, bipartita sit et haec ad fidem *mediate*, illa *immediate* pertineat necsse est duos gradus propositionum fidei generales statim a principio collocare.

Prior earum erit quae *Theologiae legitima principia sunt*, cujusmodicunque sint illa, sive primaria sive secundaria, hoc est, ea omnia *quae Deus in se ipsis Ecclesiae revelavit.*

Posterior vero gradus harum erit *quae ex prioribus illis necessario colliguntur*. Hoc enim genus *conclusionum*, ut cum rebus fidei colligatum, ad fidem etiam spectat...

In posteriori itidem gradu duo genera intelliguntur: Unum conclusionum ejusmodi quae *e principiis solum fidei* nascuntur. Alterum earum, quas non fides sola conficit sine externarum disciplinarum adjutorio, sed *ascitis aut uno principio aut pluribus naturae ratione cognitis*» (XII, 6, 387-388).

«At sive *ambo* syllogismi principia *fidei sunt*, seu *alterum ex fide* certum, *alterum ex natura evidens, conclusio ad Theologiam* pertinebit, modo consecutio aut clara luce naturae sit, aut fidei illustratione cognita. Haud enim secus, quod etsi dixi saepe, ac saepius dicturus sum, haud secus inquam, ejusmodi conclusionis scientia refertur ad fidem, quam ad habitum principiorum naturales disciplinae» (XII, 2, 368a).

«Sicut *fides mediate* versatur *circa conclusiones* theologicas, *ita haeresis versatur mediate circas easdem conclusiones*» (In II-II, 11. Ms. Vat. 4647, f. 94v. Cit. por C. Pozo, l. c., p. 133).

«Sequitur ergo quod non erunt ejusdem speciei qui negat propositionem quae est in Sacra Scriptura et qui ab Ecclesia definitam» (Ib.).

En caso que sostenga la definibilidad e incluso la definición de hecho de conclusiones teológicas, el problema queda abierto: la conclusión definida, ¿es propia o inmediatamente de Fe, o mediatamente como antes de ser definida, aunque con más garantía?

Las tres cosas se han dicho últimamente. Aquilina, Marín-Sola, Marcotte, representan estas soluciones dispares. Y son tres especialistas en Cano. Ello es indicio de que Cano, de posiciones tan inequívocas en otros puntos, en éste le faltó claridad, al menos en la expresión. Es la conclusión a que habíamos llegado hace unos años, al ocuparnos de la posición de Cano, en las lecciones sobre la evolución dogmática. La lectura de estas últimas obras nos aporta una confirmación extrínseca de lo mismo. Sin embargo, no podemos ser demasiado exigentes con él, para que responda en el siglo XVI al problema en los términos con que lo encontramos planteado hoy. Vayamos por partes.

a') *Cano habla de la condición de certeza y de la censura correspondiente, en caso de negación, de la conclusión teológica definida por la Iglesia.*

Habla expresamente de la definibilidad de la conclusión teológica, entendiendo por conclusión teológica no solamente el juicio explicativo del sentido oscuro de la Revelación, sino la conclusión propiamente dicha. En el *capítulo 5* del *Libro V* se encuentra uno de los pasajes famosos de la controversia. Se trata en este Libro de la autoridad de los Concilios en materia de Fe. Sus decisiones obligan a asentimiento de Fe divina lo mismo que la Sagrada Escritura (Tesis). Esta doctrina ofrece, entre otras, la siguiente dificultad:

«La Fe católica no cree otra cosa que lo que ha sido revelado por Dios. Luego si debemos admitir las definiciones del Concilio como ciertas según la Fe, es porque están ciertamente reveladas por Dios, y, por consiguiente se identifican con la Escritura Canónica» (p. 172b).

A esta objeción responde Cano en los términos siguientes:

«El *Concilio puede definir* un *doble género* de *conclusiones*: *Uno* de aquéllas que son *propiamente teológicas,* porque se *deducen* o de dos principios de Fe o de uno de Fe y otro de razón natural.

Otro género son aquéllas que el mismo Espíritu Santo *reveló* a los Apóstoles, Evangelistas o Profetas, *pero* como ésto *no estaba claro,* es declarado por el Sínodo.

Las del *primer género* pertenecen a la *Fe secundariamente* y, por así decirlo, *mediatamente.* Por consiguiente, según explicaremos más ampliamente en su lugar, quien las *niegue* será *hereje en cuanto* que, *ex consequenti,* niega el principio de donde se deducen.

En cambio, las del *segundo género* pertenecen a la *Fe propia e inmediatamente,* y de ellas no debemos esperar que nos den *alguna nueva* los Pontífices o Concilios» (70).

Tenemos dado un primer paso: La Iglesia (El Concilio) puede definir una conclusión propiamente tal (71). ¿Pasa al depósito

---

(70) *Duplex conclusionum genus posse in Concilio definiri. Unum* est earum quae sunt *propriae Theologicae facultatis,* quoniam vel ex duobus principiis per fidem creditis, vel alio credito, alio lumine naturae cognito colliguntur. *Alterum* autem genus est earum, quas Spiritus Sanctus ipse revelavit quidem Apostolis, Evangelistis, aut Prophetis, sed quoniam non erat id perinde *manifestum,* a Synodo *declaratur.*

Quae sunt *prioris generis ad fidem* spectant secundario, et ut ita dicam. *mediate.* Quare, quod suo postea loco sumus explicaturi, qui eas *negaverit,* hic *haereticus* erit, quod *ex consequenti* negat principium unde illae conficiuntur.

Quae vero sunt *posterioris generis, proprie et per se ad fidem* pertinent; *nec has* a Pontificibus, aut Conciliis *novas* expectare debemus. Id enim etiam atque etiam asserimus nullas alias Scripturas sacras Ecclesiam aut habere nunc, aut deinceps habituram praeter scripturas populorum et Principum horum, qui fuerunt in ea. Non sunt, inquam, aut erunt, sed fuerunt. Omnia siquidem, quae Pater Filio suo Unigenito Ecclesiae declaranda commisit, primum ipse Filius Apostolis revelavit, deinde eadem ut invulgarent jussit...

Omnem ergo fidei veritatem, vel a Christo, dum in terra degeret, vel a Spiritu Sancto Apostoli postea acceperunt, eamque juxta praescriptam legem aut scripto aut verbo Ecclesiae tradiderunt...

Itaque post Apostolos et eos qui ab Apostolis probati sunt, nullos auctores sacros expectamus. Sed sive Summus Pontifex, seu Concilia: *Primum de vero sensu* et interpretatione Scripturarum judicant, ut in Concilio Tridentino, sessione tertia, definitur. Et absurdum est sane ut Ecclesia auctoritatem habeat discernendi verba Dei a verbis hominum; sensum Dei ab humano sensu non habeat. Id igitur ante omnia Conciliis tribuamus. *Deinde* et illud quod veras et legitimas Christi et Apostolorum *traditiones* via et ratione investigant. *Rursum,* quaenam *conclusiones* his cohaereant, quae contra dissideant, certa complexione et connexione conficiunt» (V, 5, 176-177).

(71) Esta es la acepción de conclusión teologica propiamente tal en la terminología del autor: «At sive ambo syllogismi principia fidei sint, seu

de la Fe al ser definida? Es otra cuestión. Antes vamos a oír hablar a Cano otra vez de la definibil dad en el lugar a que acaba él de remitirnos para una mayor explicación.

El texto famoso.

En el *Libro XII,* que trata, como es sabido, de la aplicación o *uso* de los *lugares teológicos,* hay un capítulo interesante —el 6—, sobre el modo de discernir las cuestiones pertenecientes a la Fe («Quibus notis quaestiones Fidei dijudicari possint»): criterios de discernimiento de las verdades de Fe.

Empieza señalando las *tres clases de verdades de Fe* o de Revelación, que ya conocemos: verdades reveladas por Dios en sí mismas de una manera clara, inequívoca; verdades de Fe reveladas por Dios en sí mismas de una manera confusa y que necesitan aclaración en cuanto a su auténtico sentido; y verdades que no están reveladas en sí mismas, sino mediatamente, en otras de las cuales se deducen.

Esto supuesto, va a dar unas reglas (*Praeceptiones*) para saber qué verdades pertenecen a la Fe *inmediata o mediatamente.* Dice expresamente que se trata de buscar la Fe tanto en la Revelación oscura inmediata (escrita u oral), como en la Revelación mediata. Cuando la Revelación es inmediata y clara no hay cuestión. Alguno de los autores que he citado ha hecho caso omiso de esta declaración explícita de Cano. Este es el contexto inmediato de las famosas *praeceptiones,* donde encontraremos los textos discutidos. Damos la transcripción original en nota para quien quiera cerciorarse de ello (72).

---

alterum ex fide certum, alterum ex natura evidens, conclusio ad Tahologian pertinebit, modo consecutio, aut clara luce naturae sit aut fidei illustratione cognita» (XII, 2, 368a). «Eam esse proprie theologicam conclusionem, quae ex Theologiae principiis, ut effecta ex causis suis, orietur» (XII, 5, 381b).

(72) «Nobis tamen, qui docendi compendiariam viam et rationem profitemur, ad breviorem numerum et absolutam quamdam disciplina formulam redigenda sunt omnia.

Cum igitur *veritas fidei,* ut paulo ante diximus, bipartida sit, et hace *ad fidem mediate,* illa *inmediate* pertineat, necesse est duos gradus propositionum fidei generales statim a principio collocare. Prior earum erit quae Theologiae legitima principia sunt, cujusmodicumque sint illa, sive primaria sive secundaria, hoc est, ea omnia, quae Deus *in se ipsis* Ecclesiae revelavit. Posterior vero gradus harum erit quae ex prioribus illis necessario colliguntur.

Las *seis primeras reglas* se refieren al criterio de discernimiento del sentido de la Revelación inmediata, pero oscura, depositada en la Sagrada Escritura o en la Tradición (73).

La *regla séptima* dice lo siguiente: *"Si la Iglesia o el Concilio o la Sede Apostólica, o los Santos Padres, unánimemente,*

Hoc enim genus conclusionum, ut cum rebus fidei colligatum *ad fidem etiam spectat.* Ratio enim connexi, quum concesseris superius, cogit inferius concedere; et quum inferius negaris, superius item negare cogit. Rursum in superiori illo gradu duos intelligimus: *unum earum* propositionum fidei, quas in libris canonicis Sacri Auctores *scriptas* reliquere. *Alteruum* earum quas *verbo traditas* Ecclesia, ut crederet, a Christo et Apostolis accepit.

In posteriori itidem gradu duo genera intelliguntur: *Unum* conclusionum ejusmodi, quae *e principiis solum fidei* nascuntur. *Alterum* earum, quas *non fides sola* conficit sine externarum disciplinarum adjutorio, sed ascitis aut uno principio, aut pluribus naturae ratione cognitis. *Atque hae quidem, tametsi non eodem loco et gradu, omnes tamen simpliciter, et sine additamento, quaestiones fidei vocari possunt,* nempe cum ex utrisque fidei veritas pendeat, cum utrisque conjuncta et copulata sit...

Sed quoniam Scripturae Sacrae *nativa et germana sensa obscura* interdum et *implicata* sunt, nec semper exploratum est et cognitum quaenam illa sint, quae sine scripto Apostoli memoriae prodiderunt, saepe etiam impeditum est et quasi tenebris circumfusum, an conclusio controversa necessario e rebus fidei ducatur. *Id nos modo expedire atque explanare cupimus, quibus notis et signis cognosci ac distingui possit veritas fidei, tum illa quae in Sacris scripta Libris est, tum quae est verbo ab Apostolis tradita, tum demum ea quae ex harum vel altera vel utraque, conficitur.*

Eo vero studiosius hoc negotium suscipimus, quod non modo Scholae theologis utilissimus fore intelligimus, sed illis etiam maxime necessarium, quibus Apostolica Sedes fidei cognitionem et censuram imposuit. Non enim parum in se habet fructos certa, constansque ars in Theologia disserendi; nec sine arte eorum errores aequabiliter notari possunt, qui a fide Christi et antiqua Ecclesiae institutione desciscunt. Contrariorum enim, quod a philosophis vere dicitur, eadem est disciplina. Quare si veritates fidei catholicae constituimus, errores adversos pariter designamus. Age ergo conseramus pedem, ut ajunt, et ad rem proprius accedamus.

De his rebus perspicuis, ut dixi, *nihil praecipi oportet.* Itaque si Scripturae divinae locus, ut inde ordiamur, *planum et apertum habet sensum,* vel ex contextu vel ex alio ejusdem Scripturae loco, vel ex verborum ipsorum clara luce, nullum nostrum praeceptum est» (XII, 6, 387b-388).

La cita ha sido larga, pero ella nos da el contexto de las famosas *praeceptiones* del Libro XII.

(73) «Sit igitur *prima praeceptio*: Cum Scripturae divinae sensus fuerit obscuras, tunc Ecclesiae intelligentia eadem est germana Scripturae intelligentia, ex qua habebitur (crepet licet haereticus) et catholicae veritatis insigne certum, et ad probandas Theologiae conclusiones certi ejus, quod exquirimus, argumenti delectus. Si enim Ecclesia certissimum jus habet

elaborasen una conclusión teológica y la impusiesen a los fieles, esta conclusión se tendría por verdad católica, como si fuese inmediatamente revelada por Cristo; y el que la negase será hereje lo mismo que si negase la Sagrada Escritura o la Tradición Apostólica. Llamo aquí conclusión teológica a la que lo es con propiedad, esto es, que se deduce de los principios ciertos de esta ciencia con consecuencia firme" (74).

No solamente la Iglesia, el Concilio y el consentimiento unánime de los Santos Padres: tiene el mismo efecto el consentimiento unánime de todos los teólogos (75).

---

discernendi verba Dei a verbis hominum, ut in secundo libro nobis constitutum est, habebit quoque idem jus ut in verbis ipsis sensum Dei a hominum sensu discernat...» (388b-389a).

Secunda praeceptio: In Ecclesiae nomine non modo fidelium omnium concio intelligitur, verum etiam Ecclesiae Pastores et Doctores, praesertim in Concilio congregati...» (390a).

Tertia praeceptio: Si Sedes Apostolica aliquem Scripturae sensum praefinierit, ille idem catholica veritas censenda est...» (390b).

Quarta praeceptio: Consentiens eadem Sanctorum omnium, conspiransque Scripturarum intelligentia ipsissima est fidei catholicae veritas...» (391b).

Quinta praeceptio: Si ex Apostolorum Traditione communis Ecclesiae usus unamquamlibet Scripturae interpretationem prae se tulerit, ea ut fidei veritas tenenda est...» (392a).

Sexta praeceptio: Quodcumque dogma fidei vel Ecclesia habuerit, vel Concilium auctoritate Pontificis roboratum, vel etiam Summus ipse Pontifex fidelibus praescripserit; vel certe Sancti omnes concordissime constantissimeque tenuerint, ita nobis illud pro catholica veritate habendum est, ut contrariam sententiam haereticam sentiamus, *quamvis nec aperte, nec obscure in Scriptura Sacra contineatur*. Docui nimirum in tertio libro copiosus dogmata fidei son ex sola Scriptura petenda, sed *ex Apostolica Traditione*...» (392a).

(74) «*Septima praeceptio*. Si vel Ecclesia, vel Concilium, vel Sedes Apostolica, vel etiam Sancti una mente, eademque voce *aliquam Theologiae conclusionem et confecerint et fidelibus etiam praescripserint*, haec veritas *catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata; et ille qui adversetur, aeque erit haereticus ac si Sacris Litteris, Traditionibusque Apostorum refragaretur*.

Conclusionem sane Theologiae hic appello eam proprie quae ex principiis hujus facultatis certa et firma consecutione dicitur (XII, 6, 392b).

(75) «*Octava praeceptio*: Si Scholastici theologi aliquam itidem conclusionem firmam et stabilem uno ore omnes statuerunt, atque ut certum Theologiae decretum fidelibus amplectendum constanter et perpetuo docuerint, illam ut catholicam veritatem fideles sane amplectentur ...Christi igitur animam, statim ut est in corpore inclusa, Deum aperte vidisse Scholastici

Tenemos, pues, otra vez afirmada la definibilidad de la conclusión teológica. Aún más: Cano señala a continuación unas cuantas conclusiones definidas *de hecho* por la Iglesia. «Tenemos a mano —dice— muchos ejemplos de ésto». Y señala concretamente los siguientes:

1.° La existencia de dos voluntades y de dos operaciones en Cristo.

2.° Que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un único principio.

3.° Que la divina esencia ni engendra ni es engendrada.

4.° La conversión o transubstanciación del pan en el cuerpo de Cristo.

5.° La necesidad de la confesión de los pecados (76).

---

ad unum omnes fidentissime docent. Eam rem unde sibi persuaserint non omnibus passim expeditum est. Sed ita esse minime ambigitur, nisi quod Erasmus in quaestionem vocat. At quibus rationibus et testimoniis ea conclusio confecta sit posterius explicabitur. Illud modo ponimus universos Scholae theologos in Theologiae certis, constantibusque decretis praefiniendis errare non posse, sicut ne in fide quidem: *Quod eorum error, errori fuisset Ecclesiae, utpote quum ad cernendum hujus generis res non alios Ecclesia quam theologorum oculos habeat, qui, si fallerentur, totum Ecclesiae corpus in suo facerent errore versari*» (XII, 6, 393).

(76) «Hujus rei *exempla* sunt in promptu vel plurima: Sexta Synodus generalis *duas* esse *in Christo voluntates*, duasque item operationes collegit, tum ex illo *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis*; tum ex eo quod Christus Deus est et homo perfectus.

Concilium Lugdunense sub Gregorio X, ratione quoque Theologiae constanti demonstravit *Spiritum Sanctum ex Patre et Filio*, non tamquam ex duobus principiis, sed *tamquam ex uno*; non duabus spirationibus, sed una, procedere. Pater siquidem et Filius, juxta fidem, sunt unus Deus, una potentia, una sapientia. Breviter: in omnibus unum, in quibus non obviat relationis oppositio. Nec enim aliter divinae naturae unitas in duabus personis servari potest. Cum itaque in spirando nulla sit a Patre Filii distinctio, sequitur Patrem et Filium non esse duo principia Spiritus Sancti, sed unum, quemadmodum non sunt duo principia creaturae, sed unum. Qua ex re intelligitur utrumque errare vehementer Erasmum, nempe, et Ambrosium *Catharinum*: illum, quia hanc conclusionem nihil ad fidem pertinere credidit; hunc, quia eam *cum sit Theologiae proprie conclusio*, inter principia prima, hoc est, *fidei articulos numeravit*.

Item Concilium Lateranense, sub Innocentio III, ratiocinatione theologica adversus Joachinum, effecit Divinam Essentiam nec genitam esse nec generare. Rem videlicet genitam et generantem realiter distingui oportere. Quare si Essentia Divina generaret essentiam, ipsam a se non sola cogitatione, sed re etiam esse distinctam.

b') *Cano parece afirmar que la conclusión teológica, después de definida por la Iglesia, pertenece a la Fe, no inmediata, sino mediatamente.*

Decimos «parece» para poner sordina a nuestro juicio, que doy como el más objetivo, pero sin pretender que sea definitivo. Creo que tendría que venir él mismo a darlo.

Veo dos razones de esta conclusión: una en el contexto próximo; otra, en el remoto.

Primera: Después de hablar de la definición de las conclusiones teológicas, previene una posible objeción, formulada en los términos siguientes: «Más quizá alguien pregunte admirado cómo es que, si en el sentir de casi todos los teólogos —y yo mismo lo he afirmado muchas veces— estas conclusiones derivadas de la Fe del modo explicado son *propiamente de la Teología, no de la Fe*, vengo a *confundir* ahora la *Teología* con la *Fe*. Pues si el error en una conclusión teológica es error en la Fe, como lo es en realidad, y negarla es herejía, se sigue que el hábito de la fe y el de la Teología son la misma cosa, puesto que los errores contrarios a una y otra pertenecen al mismo vicio, es decir, a la herejía» (77).

Item Patres ad unum omnes ex eo principio: *Hoc est corpus meum* ratiocinati sunt conversionem panis in Corpus Christi fieri, sine qua, nec verborum illorum veritatem poterant comprehendere, nec caetera quae fides catholica de vera inclusione Corporis Christi sub specie panis confitetur. Ita Concilium Lateranense, Patrum veterum consensione constituit panem in corpus, vinumque in sanguinem *transubstantiari*. Sic enim Concilium loquitur. Hac re constituta, illa fuerunt consectaria, quae Concilium Constantiense decrevit: panem post consecrationem non manere, atque adeo manere sine subjecto accidentia. In mutatione quippe et conversione quacumque, terminus, a quo mutatio et conversio initium sumit, non manet. Quare, si per consecrationis verba, panis transit in corpus, non utique perstat ille, sed perstant accidentia ejus.

Item Synodus Complutensis, Sixto IV in Extravag. sua corroborante, certo Theologiae argumento, conficit ex illo Joannis testimonio *Sicut misit me Pater et ego mitto vos*; *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retineritis, retenta sunt*, non solum Sacramenti Poenitentiae institutionem haberi, sed *confessionis etiam praeceptum*» (XII, 6, 392b-393a).

(77) «Sed ne quis sit admiratus cur, cum inter omnes fere theologos constet, a meque ipso saepe affirmatum sit *ejusmodi conclusiones*, quae ex fide, per explicatam consecutionem derivantur, *Theologiae proprie* esse, *non fidei*, nunc ita confundam, quasi *Theologia et fides eadem* virtus sint: Si enim

A lo cual *contesta*:

«El que relea lo dicho anteriormente no tendrá dificultad en deshacer esta calumnia. Porque hemos dicho que la *Fe versa* también, *aunque no inmediatamente*, sobre aquellas *conclusiones* que se deducen, con necesaria y evidente consecuencia, de los artículos de la Fe. Por eso la infidelidad versa *también mediatamente* sobre las conclusiones contrarias a la Teología. Y cuando de estos errores adversos se sigue no sólo la debilitación de la Fe, sino incluso su destrucción, resulta que entre ellos y la Fe existe incompatibilidad, cierto que *indirecta y consecuente*, pero verdadera y natural.

Por eso la Iglesia, aunque entiende que estas conclusiones penden no sólo de los principios de la Fe, sino también de los principios naturales, sin embargo, porque piensa que un hombre racional no niega lo que es evidente a la razón, juzga hereje al que las niegue. Presume con razón que falla no en el principio evidente de razón natural, sino en la Fe» (78).

No cabe entender toda esta explicación de la conclusión definible, no de la definida, porque entonces no respondería a la objección, que iba certeramente a la conclusión definida.

Tenemos, pues, que la conclusión definida sigue perteneciendo inmediatamente a la Teología y mediatamente a la Fe. Por eso —puntualizará aún Cano— si una persona ignorase la consecuencia, de suyo manifiesta, o el principio de razón natural de donde se deduce la conclusión, porque negase ésta no sería infiel, sino más bien tonto o indocto (79).

---

error conclusionis theologicae error fidei est, ut est revera; si eam negare sit haeresis, sequitur fidem atque Theologiam ad eandem pertinere virtutem, quandoquidem errores utrique facultati contrarii ad idem pertinent vitium. Sunt enim utrique haeresis» (XII, 6, 393b).

(78) «Sed non erit difficile ei, qui superiora releget, hanc obterere, contundereque calumniam. Diximus enim *fidem, licet non immediate*, sed versari tamen *circa eas conclusiones, quae per evidentem et necessariam consequentiam ex articulis fidei colliguntur*. Quare necesse est ut *infidelitas mediate quoque circa conclusiones Theologiae contrarias versetur*.

Cum autem ex hujusmodi adversis erroribus non aegrotatio modo fidei, sed etiam corruptio sequatur, fit ut eorum et *fidei sit indirecta quidem et consequens, sed vera et naturalis repugnantia*» (XII, 6, 393b-394).

(79) «Quamobrem Ecclesia, tametsi intelligit ejusmodi conclusiones non e fide solum, sed e principiis quoque naturae pendere; quia tamen non putat hominem rationalem ea, quae rationi perspicua sunt et manifesta, ne-

Segunda razón, por el contexto remoto: Cano ha sostenido con gran vigor en libros anteriores (lo hemos subrayado), dos cosas que se tienen que reflejar necesariamente en esta cuestión. Una era que el motivo formal de la Fe es únicamente la autoridad de Dios revelador; la Iglesia no entra en el motivo formal de la Fe; es *conditio sine qua non.* ¿Cómo iba a enseñar ahora lógicamente que la autoridad de la Iglesia constituye en objeto propio de Fe lo que antes de su intervención no lo era ya formalmente?

Otra cosa en que ha insistido mucho es la diferencia esencial, ultraespecífica entre la Fe y la Teología (80). Se lo acabamos de oír otra vez hace un momento. ¿Es que la definición de la Iglesia puede transmutar el objeto formal de dos hábitos esencialmente distintos? No es razón suficiente de lo contrario el sentido fuerte que pueden tener las palabras de la *regla séptima,* para un lector del siglo xx no familiarizado con la terminología de Cano. Dice que la conclusión definida debe ser tenida por *"verdad católica como si fuese revelada inmediatamente por Cristo"* y *"el que la niegue será hereje".* Hoy día esto suena a algo más que Teología. Pero esto mismo, con expresión parecida, lo había dicho también en el Lib. VI, respecto de la conclusión teológica, rigurosa, prescindiendo de la definición de la Iglesia, y con el mismo ejemplo: «Pertenece a la *doctrina católica,* no sólo lo que ha sido revelado expresamente a los Apóstoles, sino también lo que se sigue de una proposición revelada y otra evidente de razón natural y evidente consecuencia silogística. Por ejemplo, que Cristo tiene dos voluntades y dos entendimientos con sus operaciones correspondientes... Y *el que lo negare será juzgado hereje,* porque negando la conclusión (que el Hijo de Dios tiene entendimiento e intelección creada) niega también el antecedente de donde se deduce, esto es, que el Hijo

---

gare eum, qui illas inficiatus sit, haereticum judicat. Sumit enim, maximaque ex causa sumit, illum non in naturae ratione, quae erat evidens, sed in fide claudicare.

At vero si quis, vel consequentiam rerum, alias perspicuam, ignoraret, vel principium etiam naturale quod cum articulo fidei ad colligendam Theologiae conclusionem sumitur, certe non esset haereticus» (XII, 6, 394a).

(80) Cfr. supra, p. 12.

de Dios es hombre» (81). Lo mismo dice a continuación de los llamados hoy *hechos dogmáticos*.

En conclusión, parece claro que al decir que la conclusión teológica pertenece a la Fe, o a la doctrina católica, o que negarla es herejía, no da pie para pensar que Cano incluya la conclusión teológica en el ámbito propio de la Fe, esté definida o no (82). Al querer revindicar el valor de la conclusión teológica, diciendo que pertenece a la Fe (mediatamente, se entiende —repite él—), y que el que la niegue se supone hereje («haereticus judicabitur»), porque se supone que niega los principios (Fe) de donde se sigue evidentemente la conclusión (83), ofreció ocasión para que fuese mal interpretado por los lectores distraídos.

c') *La conclusión teológica, aunque no pertenezca inmediatamente a la Fe, es objeto de Magisterio Eclesiástico infalible y por eso puede ser definida.*

En el *Libro V, capítulo 5, cuestión 3, ad 4,* habla de que los Apóstoles recibieron de Cristo y del Espíritu Santo *toda la verdad de Fe* y que ellos la transmitieron oralmente o por escrito a su Iglesia. Por eso la Iglesia no saca a luz nuevas verdades de

---

(81) «Non illud modo ad doctrinam catholicam pertinere quod Apostolis expresse revelatum est, verum hoc etiam quod ex altera propositione revelata et altera certa in lumine naturali, syllogismo, collectioque evidenti conficitur. Ut *Christum* Dominum habere *voluntates duas*, duosque intellectus, utriusque item actiones, et creatam et increatam; aut Christum etiam ridere suapte natura, ut homines caeteros posse, in sacris forte Litteris non habetur expressum. Sed quoniam traditum in illis est: Filium Dei esse hominem; et naturali ratione constat omnem hominem habere voluntatem, intellectumque creatum, operationesque utriusque potentiae etiam creatas; omnem item hominem, ut flere, ita quoque ridere posse. *Qui unumquodlibet horum negaverit, is haereticus judicabitur, propterea quod negando consequens* (scilicet Filium Dei habere intellectum, intellectionemque creatam) *negat proinde antecedens,* ex quo illud colligebatur, hoc est, Filium Dei esse hominem» (VI, 8, ad 10, 221b).

(82) Cfr. también VII, 2, 229. Incluso dentro de la *Praeceptio* 7, le hemos visto reprender a Catarino por haber hecho de estas conclusiones artículos de fe (Cf. nota 76), teniendo en cuenta que llama «artículos de fe» a aquellas verdades de donde se deducen verdades teológicas (Cfr. nota 78).

(83) Cfr. VI, 8 ad 10, 221b; VIII, 4, conclus. 3, 253b-254a; XII, 8, 4, 401b.

Fe. ¿Qué es lo que hace la Iglesia? Cano le atribuye tres funciones respecto de la Fe:

«*Primero*, juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras, como ha sido definido en la sesión 3 del Concilio de Trento. Sería absurdo que la Iglesia tuviese autoridad para discernir las palabras de Dios de las palabras de los hombres, y no para discernir el sentido divino del sentido humano de las palabras. Esto es lo que hacen, ante todo, los Concilios.

Segundo, investigar la verdadera y auténtica Tradición Apostólica.

Tercero, juzgar, en virtud de las conexiones ciertas, de las conclusiones coherentes o incoherentes con la Sagrada Escritura o la Tradición.

Para *definir* estas cosas usa no sólo la Sagrada Escritura, sino también las determinaciones de los Apóstoles, los primeros Concilios, los decretos de los Santos Padres, y sus escritos, la doctrina de los Teólogos Escolásticos, y la recta razón filosófica» (84).

Es decir, el poder de interpretación infalible que tiene la Iglesia sobre el depósito revelado se extiende *mediatamente* a las conclusiones teológicas. Por eso la conclusión teológica *definida* debemos entenderla en este sentido en la doctrina de Cano y no precisamente en el sentido restringido que tiene hoy día en el lenguaje eclesiástico: definición de Fe. Cabría preguntar si así como la Fe alcanza mediatamente a la conclusión

---

(84) «Sed sive Summus Pontifex, sive Concilia: primum *de vero sensu* et interpretatione Scripturarum judicant... Deinde et illud quod veras et legitimas Christi et Apostolorum *traditiones* via et ratione investigant. Rursum *quaenam conclusiones* his cohereant quae contra dissideant certa complexione et connexione conficiunt. *Consulunt* autem in hujusmodi rebus finiendis non sacras *Litteras* modo, verum etiam *Apostolorum instituta, priora Concilia, Summorum Pontificum decreta, Sanctorum veterum scripta, Scholasticorum theologorum dogmata, rectam Philosophiae rationem.*

Breviter: causam, de qua disseritur, in eos locos conjiciunt de quibus liber hic noster instituitur. Nec enim ex aliis fontibus argumenta derivare possunt ad fidei, Theologiaeve solvendas quaestiones. Novas autem revelationes et Scripturas sacras quaerere, Judaeorum est, qui recentes etiamnum prophetas praestolantur» (V, 5, quaest. 3 ad 4, 176b-177a).

definida, así también la *infalibilidad* de la Fe alcanza también *mediatamente* a la certeza de la conclusión definida, o si goza de infalibilidad inmediata y sobrenatural por estar definida. No me atrevo a dar una respuesta tajante, aunque me inclino por lo primero (en la concepción de Cano, se entiende).

Tal me parece ser la *teoría* de Cano en este tema en toda su integridad. En cuanto a los *ejemplos* con que quiere esclarecerla cabría preguntarse dos cosas:

Primera, si Cano tenía todas aquellas verdades como de Fe propiamente, o sólo en sentido mediato, o en ambos sentidos, es decir, que además de conclusiones teológicas sean verdades reveladas en sí mismas de manera equivalente. El contexto parece dejar entender lo segundo: de fe sólo mediatamente.

Segunda, si la apreciación de Cano es discutible o no; y de ésto no tratamos en nuestro trabajo.

B) ¿Depende la Fe de la Teologia, segun Melchor Cano?

Hemos visto que la conclusión teológica (efecto de una argumentación demostrativa) depende real y necesariamente de la Fe tanto objetiva como subjetivamente, sin identificarse jamás con ella. Esta dependencia real funda una relación mutua: real por parte de la Teología respecto de la Fe, y de razón por parte de la Fe respecto de la Teología. Nos preguntamos ahora: En la concepción de Melchor Cano, ¿existe la dependencia inversa? ¿Obra la Teología sobre la Fe?

Estas cuestiones ya están resueltas en lo expuesto anteriormente sobre el motivo de la Fe, el objeto y funciones de la Teología. La historia de la Revelación o del Magisterio, el conocimiento de las lenguas originales, la Exégesis bíblica, etc. (funciones sapienciales de la ciencia teológica), no son *motivo* de la Fe; es algo *previo* y algo *consiguiente* a la misma: disponen remotamente a la Fe, e ilustran, confirman, etc., la Fe infundida inmediatamente por Dios, e incluso le ayudan a autodefinirse en la Iglesia.

Cano ha repetido también infinidad de veces que el que niega la conclusión teológica (consciente de lo que niega) niega necesariamente la Fe, y por eso se le juzga hereje. ¿Es que depende la Fe de la conclusión teológica? No; es la conclusión teológica la que depende realmente de la Fe, como el efecto

depende de su causa. Pero, *a posteriori,* nosotros podemos juzgar de la Fe o no Fe de un hombre consciente por sus consecuencias ineludibles. En Cano la frase (un tanto equívoca, a nuestro juicio): *el que niega la conclusión teológica niega necesariamente la Fe,* tiene este sentido: El que niega la conclusión teológica *es porque niega la Fe.* Dependencia real esencial de la conclusión respecto de la Fe, no de la Fe respecto de la conclusión.

Y con esto damos por terminado nuestro estudio. No nos entretenemos a discutir las interpretaciones de los demás autores: en qué tienen razón y en qué no la tienen. Si hemos logrado claridad en la nuestra (incluso hablando de la oscuridad) el lector juzgará por sí mismo de ellas.

Fr. Victorino Rodríguez, O. P.

El *sentido de la fe*, criterio de la tradición

La atención que los teólogos de nuestros días vienen prestando al argumento teológico del «sensus fidei», y a su consiguiente «consensus fidelium» demuestra la importancia del tema que vamos a abordar. La comprenderá fácilmente quienquiera esté algo familiarizado con las cuestiones relativas a la evolución del dogma. Si el dogma ha de expresar las verdades reveladas por Dios, se impone la investigación de cómo se encuentran ciertos misterios en el depósito revelado. Es función de la teología el llegar a ese conocimiento. Mas la razón iluminada por la fe, difícilmente podrá probarnos la continencia de ciertos dogmas en la Escritura o en la Tradición. Es preciso recurrir a otro argumento.

Evidentemente, sobre todo a partir de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, y más recientemente después de la definición del dogma de la Asunción de la Virgen a los cielos, el argumento del «sensus fidei», «consensus fidelium» ha adquirido un valor preponderante, dentro de la teología católica. De su importancia dan fe asimismo las reacciones suscitadas en el campo protestante [1]. ¿Están reveladas estas verdades? Ciertamente. Y deben estarlo en la Escritura o en la Tradición, ya que nada puede ser objeto de fe divina si no ha

---

(1) W. von Löwenich, *Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme*, Witten, 1956; «Die Begründung dieser Lehre... ist dogmatisch von allergrösster Bedeutung, ja, sie ist geradezu der Markstein einer neuen Epoche in der Frage nach Stellung zur chrislichen Wahrheit» (p. 157). Puede verse la reacción de los más eminentes protestantes en H. Bacht, *Tradition und Lehramt um das Assumpta Dogma*, en *Die Mündliche Ueberlieferung*, München, 1957, p. 3 ss.

sido dicho por Dios. El problema está en saber *leer* la Escritura y en saber *escuchar* la Tradición. El «sensus fidei» es el vehículo necesario para penetrar en una y en otra.

Nunca se lamentará bastante el que el concepto auténtico de Tradición apostólica haya sido desvirtuado por no pocos teólogos post-tridentinos en su reacción contra el principio protestante de «sola Scriptura». Debido a esto se encuentran asimismo desenfocados los problemas concernientes a las relaciones entre la Escritura y la Tradición, y entre éstas y el Magisterio eclesiástico. Hoy día están siendo objeto de estudio especial tanto por parte católica como protestante (2). Y precisamente en el centro de la solución del problema se encuentra el argumento del «sensus fidei» como criterio para conocer la Tradición divino-apostólica.

Es mérito de Melchor Cano el haber puesto de relieve y el haber sido el primero en consignar de modo claro y terminante este argumento del sentido de la fe, del consentimiento de los fieles en una verdad de fe o de costumbres como criterio de la Tradición. Argumento sobre el que, según algunos —creemos no sin razón—, no se ha elaborado todavía una investigación seria y con fortuna, ni histórica ni teológicamente (3).

Nuestro estudio quiere contribuir en la medida de nuestras humildes fuerzas a llenar un poco esa laguna, a la vez que se suma al justo homenaje que merece el inmortal autor del «De Locis Theologicis», Melchor Cano, en este centenario de su muerte.

---

(2) Cf. J. R. Geiselmann, *Schrift —Tradition— Kirche, ein Oekumenische Problem*, en *Bergenung der Christen*, pp. 131-159. Stuttgar y Frankfurt am Mainz 1960. En este mismo volumen encontrará el lector ejemplos de la reacción protestante. Así mismo puede verse a este respecto los libros citados en la nota anterior.

(3) M. Seckler, *Glaubenssinn*, en *Lexicon für Theologie und Kirche*, vol. IV, pp. 945-947.

I

NATURALEZA E HISTORIA DEL «SENSUS FIDEI»

Estamos acostumbrados a oir y decir de ciertas personas que poseen especial inclinación, una tendencia, una disposición natural cuasi innata para juzgar determinados aspectos de la vida intelectual, espiritual, artística, etc. De esas personas decimos que poseen *sentido* crítico, *sentido* moral, *sentido* artístico. Con esto queremos expresar que en ellas se da una disposición connatural mediante la cual juzgan, sin necesidad de raciocinio o de discurso, la materia sobre la que recae el hábito o disposición natural.

El uso de la palabra *sentido* en estos casos está tomado del modo propio de actuar los sentidos externos, que captan sus objetos inmediatamente, por simple intuición. De esa misma manera procede quien posee el hábito de una virtud, el hábito artístico, pues de modo intuitivo, experimental, sin discurso, percibe lo que es conforme y rechaza cuanto repugna a dichos hábitos.

Mas no se trata en ninguno de los casos de una inclinación o instinto ciego; presuponen cierto contenido intelectual, una serie de principios, innatos o adquiridos, ocultos o subconscientes cuanto se quiera, mas operantes en la puesta en práctica del «sentido». Supuesto este contenido intelectual, puede hablarse de «instinto» si por ello entendemos la inclinación natural, espontánea, experimental hacia el objeto del «sentido» (4).

Sentido de la fe.

Según cuanto hemos dicho del sentido en general, cuando hablamos del sentido de la fe queremos decir que, quien posee el hábito de la fe lleva dentro de sí la capacidad de juzgar de modo connatural, instintiva y experimentalmente el objeto propio de la fe.

---

(4) Es frecuente este modo de hablar en Santo Tomás: Textos del Santo pueden verse recogidos en Marin Sola, *La Evolución homogénea del Dogma Católico*, Madrid-Valencia. 1952. pp. 397 ss.

Este sentido de la fe ha recibido diversos nombres dentro de la Teología. Se le llama también: *sensus Ecclesiae, sensus catholicus, sensus* o *consensus fidelium, sensus socialis Ecclesiae,* y en la Bula «Munificentissimus», del 1 de noviembre de 1950, *christiani populi fides, communis Ecclesiae fides.* Sin embargo, todas estas expresiones no son del todo equivalentes. Tienen su origen en momentos históricos y puntos de vista diferentes (5). Mientras que unas denotan la acción de la virtud de la fe en el sujeto religioso, otras se refieren al consentimiento universal de los fieles que constituyen un criterio o lugar teológico, otras en fin, designan el tesoro de la fe guardado por la Iglesia en general bajo la gracia del Espíritu Santo (6).

Todas ellas tienen un fondo común: el don de Dios, el Espíritu Santo que vigila la doble realidad objetiva y subjetiva de la fe, para conservar siempre intacta la primera y para conferir al fiel cristiano el poder cuasi instintivo de la fe para adherirse a su objeto, para percibirle y discernirle. Esta adhesión e inclinación de la fe a su objeto propio ha sido puesto de relieve por los grandes escolásticos del siglo XIII, mientras que su consideración como criterio de conocimiento de la Tradición, ha sido desarrollado por los teólogos del XVI (7). En uno y otro caso, supone el sentido de la fe unos principios subjetivos de conocimiento y principios objetivos sobre los que ha de ejercer su función. Para conocer la verdadera naturaleza del sentido de la fe es preciso, por tanto, investigar tales principios.

Antes de pasar a dicha investigación veamos qué nos dice la Escritura y los Padres sobre la cuestión que tratamos.

San Pablo en su carta a los Colosenses ruega por los fieles para que sean llenos de conocimiento de la voluntad de Dios, para que en ellos abunden los dones de inteligencia y sabiduría (8). Y a los de Efeso y Filipenses les dice cómo eleva a

---

(5) Cf. Y. M.-J., Gongar, *Jalons pour une Theologie du laïcat,* Paris, 1953, pp. 398 ss.

(6) M. D. Koster, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn,* Heidelberg, 1950 pp. 68 ss. Agradecemos. desde estas líneas, al dominico P. Koster el obsequio que nos hizo de su hermoso libro, que nos ha sido de gran ayuda en este estudio.

(7) Cf. Congar, *o. c.,* pp. 398-99.

(8) Col., 1, 9.

Dios sus ruegos a fin de que su caridad crezca en conocimiento y discreción, en el espíritu de sabiduría y de revelación en el conocimiento de Cristo, que ilumina los ojos del corazón (9). Pregunta a los de Corinto: «¿Quién conoció la mente del Señor, para poder enseñarle? Mas nosotros tenemos el sentido de Cristo». (10).

San Juan testifica igualmente esta verdad. El Espíritu Santo nos guiará hacia la verdad completa, estará con nosotros para siempre, comunicará las cosas venideras (11). «La unción, dice, que de El habéis recibido perdura en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe, porque como la unción os lo enseña todo y es verídica y no mentirosa, permanecéis en El, según que os enseñó» (12).

Todos estos textos demuestran cómo con la fe se encuentra en todo cristiano ese sentido de Cristo, los ojos del corazón, el Espíritu de revelación, que le conduce al conocimiento de la verdad cristiana. Así han sido interpretados por no pocos Padres y teólogos (13).

Referencias al sentido de la fe las encontramos en los Padres de la Iglesia, principalmente en S. Gregorio Nacianceno, S. Basilio, S. Jerónimo, S. Agustín, en Vicente de Lerins y Casiano (14).

---

(9) Eph., 1, 17-18; Phil., 1, 9.

(10) 1 Cor., 2, 16.

(11) Io., 14, 17; 16, 13.

(12) 1 Io., 2, 27.

(13) «Diesen sensus fidelium also, wenn man den Ausdruck der späteren Theologie beibehalten will, ruft Johannes an; in diesem vom Geiste gelaiteten Bewustsein, das die Gläubigen als Jünger Christi haben, erkannten sie bisher richtig, was sie glauben sollten, und werden sie auch in Zukunft es erkennen... Shon der Apostel beruft sich also auf das Glaubensbewusstsein der Gesamtkirche, das auch seither bei den Definitionen eines Dogmas stets neben der Heiligen Schrift als Hauptglaubensquelle gegolte hat», J. Michl, *Der Geist als Garant des rechten Glaubens*, en *Vom Wort des Lebens*: Münster in West. 1951, p. 1950. Congar, *o. c.*, p. 371; J. B. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Roma, 1875, pp. 74 ss.

(14) S. Gregorio Nac., *Epist.* 102, MC 37, 200; S. Basilio, *Adv. Eunom.*, 3, 1, MG 29, 654; S. Jeronimo, *Contra Vigilantium*, 5 ML 23; 343; S. Agustin, *Cont. Julianum*, 1, 7, 31; ML 44, 662; *De Duabus Anim.*; c. 11; ML 42; 105; V. De Lerins, *Commonitorium*, c. 24 ML 50, 670; Casiano, *De Incarn.*, 1, 6, ML 29-30. Puede verse una escogida reunión de textos en la obra citada del P. Congar, pp. 450-453.

Ya hemos dicho anteriormente cómo los grandes escolásticos del siglo XIII han estudiado el sentido de la fe, si bien bajo el matiz o aspecto subjetivo de la fe en su adhesión y discernimiento de su objeto. Asimismo hablan del sentido de la fe en cuanto que es iluminación del miembro de Cristo, del «motus» interno y externo de Cristo Cabeza sobre los fieles, sus miembros (15).

Es frecuente en Santo Tomás la doctrina sobre el conocimiento de la verdad revelada por connaturalidad, por cierta inclinación instintiva, de modo experimental, atribuído especialmente a la actuación de los dones del Espíritu Santo en el alma justa. Citaremos un solo texto como muestra: «Una es la manera de juzgar cuando alguien juzga como movido por inclinación o instinto, y así el que tiene el hábito de la virtud juzga correctamente de cómo ha de practicarse la virtud, debido a que está inclinado a ella; y por esto dice Aristóteles que el virtuoso es regla y medida de los actos humanos. La otra es por modo de conocimiento... Pues bien, el primer modo de juzgar corresponde a aquella sabiduría, que se cuenta entre los dones del Espíritu Santo, de la que dice el Apóstol: *El hombre espiritual lo juzga todo,* y asimismo dice Dionisio: *Es docto Hieroteo, no sólo porque sabe, sino, además porque experimenta lo divino*» (16).

Se debe, sin embargo, a Melchor Cano el haber sido el primero en considerar el sentido de la fe, y su derivación el consentimiento de los fieles en una verdad, como criterio y lugar teológico, como medio del desenvolvimiento del dogma, como prueba de que una verdad así sostenida pertenece al depósito revelado.

Permítasenos aducir aquí los textos principales en los que Cano afirma esta verdad.

Trata Cano, de modo especial, esta cuestión al exponer el tercer lugar teológico: «De Ecclesiae Catholicae Auctorita-

---

(15) Koster, *o. c.*, p. 69; J. De Guibert, *A propos des textes de S. Thomas sur la foi qui discerne,* en *Rech. Sc. Relig.*, 9 (1919) pp. 30-44.

(16) I, 1, 6 ad 3; Cf. Marin Sola, *o. c.*, p. 399 ss.; M. G. Miralles, *El Conocimiento por connaturalidad en Teología,* en *XI Semana Española de Teología,* Madrid 1952, pp. 365 ss.

te» (17). Su propósito queda definido en las siguientes palabras: «Illud autem est huius institutae inscriptionis ac temporis, de Ecclesiae auctoritate in fidei iudicio disserere, atque adeo id docere breviter, an *ex fidelium communi sensu firma duci argumenta possint ad dogmata theologiae comprobanda*» (18), «ut firmissima etiam theologis argumenta suppeditet» (19). En diversas conclusiones va probando el objeto de este libro. La primera de ellas versa sobre la indefectibilidad de la fe de la Iglesia, pues es la Esposa de Cristo, a quien la fe del Esposo jamás debe faltar (20). No puede errar la Iglesia en las cosas que cree. Para probar esta segunda conclusión aduce el ejemplo de la verdad de la Inmaculada Concepción y dice: si la Iglesia universal sostiene esta verdad, debe estar revelada. Si no lo estuviese, el error en la fe de la Iglesia habría que atribuírselo al mismo Cristo, quien como Cabeza, mueve y dirige a la Iglesia, su Cuerpo. Además el Espíritu Santo anima a la Iglesia; «quodsi Spiritus veritatis Ecclesia agitur, ad núllum errorem ne insciens quidem moveri potest» (21).

Es por tanto el Espíritu Santo quien como alma de la Iglesia anima a todo el Cuerpo y a cada uno de sus miembros el principio de la carencia de error en la fe de la Iglesia universal. El Espíritu Santo que está en todos los fieles justos, y que actúa en ellos, según Cano, como «espíritu de sabiduría, de inteligencia, de luz y de verdad». Actuación, sin embargo, que no otorga a cada uno de los miembros en particular la infalibilidad en las cosas de fe. Se distribuye y actúa el Espíritu en todos los miembros pero conforme al oficio y al lugar que cada uno ocupa en el todo. Es para el bien común (22). Asiste a los «mayores» en su oficio de enseñar. A los pequeños les da leche, a los mayores alimento sólido; a aquéllos les habla de Cristo crucificado, a

(17) *De Locis Theologicis*, lib. IV, Romae 1890.

(18) Ibid., cap. 2.

(19) Ibid., cap. 4.

(20) Ibidem y concl. 4.ª.

(21) Ibid. En cuanto al ejemplo puesto sobre la Inmaculada, dice en el lib. XII, cap. 10: si el pueblo oyese que la Virgen había contraído el pecado original, «sine dubio perstringitur, percutitur, torquetur».

(22) Ibid., «...spiritum veritatis ad corpus primum Ecclesiae referimus, deinde propter Ecclesiam ad singulas etiam partes, non ex aequo sed analogia et proportione quadam, iuxta mensuram uniuscuiusque membri».

éstos de la sabiduría escondida en el misterio. «Quin etiam, si veritas omnium membrorum donum est, tunc nimirum illa erit et firmior et certior, cum in eam omnia simul membra concurrerint» (23).

Es en la cuarta conclusión donde establece la diferencia entre el consentimiento universal de los fieles, y el de los Pastores y Príncipes de la Iglesia. Con mayor razón el de éstos constituye criterio de verdad, pues a sólo ellos les fue prometida la asistencia *infalible*. Mas nótese que en uno y otro caso ha de realizarse el consentimiento unánime (unanimidad moral naturalmente), pues tanto los fieles como los Pastores pueden errar en las cosas de fe y costumbres, si les consideramos individualmente (24).

La materia sobre la que ha de versar el sentido de los fieles es naturalmente las cosas de la fe y costumbres, pero no en cuanto a las sutilidades y explicaciones propias de los teólogos «in quibus sententiam populi requirere tam est absurdum, ut non in sapientium modo animos, sed ne in stultorum quidem casurum sit» (25). Mas lo que hay que admitir como cierto, según Cano, es que «in communi omnium controversia certum argumentum ex communi fidelium sensu depromi» (26), y que «in quaestione fidei communis fidelis populi sensus haud levem facit fidem» (27).

Anteriormente había Cano expuesto la misma cuestión al tratar de establecer las vías por las cuales se puede llegar a conocer que una verdad pertenece a la Tradición divino-apostólica (28).

---

(23) Ibid.

(24) Ibid. y cap. 6.

(25) Ibid., et cap. 6 ad 14: «Duo sunt rerum genera, ut alias dictum est, quae ab Ecclesia creduntur. Unum est earum quae ad omnes aeque pertinet... et in hoc genere non est valde difficile omnium fidem sensumque cognoscere... Alterum est genus earum rerum, quae cognoscere non rudium et imperitorum in Ecclesia, sed maiorum et sapientium interest... Quo in genere si vulgarem plebis sententiam roges, perinde erit ut si a coeco sensum colorum postularis».

(26) Ibidem.

(27) Lib. V, cap. 6. Sobre la presencia real de Cristo bajo las especies sacramentales, contra Berengario.

(28) Lib. III, cap. 4: «si quidquam est nunc in Ecclesia communi fide-

Puede verse por la breve reseña que hemos hecho sobre la doctrina de Cano y por los textos citados, cómo el sensus fidelium, constituye para el teólogo salmantino un verdadero lugar teológico, un criterio cierto y seguro para conocer que una verdad pertenece al dominio de la revelación.

La influencia de Cano en los teólogos posteriores, principalmente españoles, se echa pronto de ver. Y así encontramos ya propugnado dicho argumento en Valencia, Suárez, Ripalda, Lugo (29). Más detenidamente ha sido abordada esta cuestión por Mölher, Schrader, Scheeben, Heinrich, Franzelin, Mazella, y sober todo por Perrone y Newman. De nuestros días son de notar los estudios de Bainvel y Marín-Sola (30).

El Magisterio de la Iglesia.

Veamos finalmente algunos testimonios del Magisterio eclesiástico en los cuales se utiliza y propone el argumento del sensus fidei y consensus fidelium. Dice el Concilio Tridentino: «Así, pues, el mismo santo Concilio, enseñado por el Espíritu Santo que *es Espíritu de sabiduría y de entendimiento, Espíritu de consejo y de piedad* (Is. 11, 2), y siguiendo el juicio y costumbre de la misma Iglesia, declara y enseña...» (31). El Concilio Vaticano a su vez se apropia las palabras de Vicente de Leríns cuando afirma: «hay que mantener perpetuamente aquel sentido de los sagrados dogmas que una vez declaró la santa madre Iglesia y jamás hay que apartarse de ese sentido so pretexto y nombre de una más alta inteligencia. «Crezca, pues, y mucho y poderosamente se adelante en quilates, la inteligencia, ciencia y sabiduría de todos y de cada uno, ora de cada hombre en particular, ora de toda la Iglesia universal, de las edades y de

---

lium consensione probatum, quod tamen humana potestas efficere non potuit, id ex apostolorum traditione necessario derivatum est».

(29) El P. Koster señala el hecho de que hayan sido los teólogos españoles los primeros y casi los únicos en exponer en este tiempo el argumento del «sensus fidei», y cree ver la razón de ello en las disputas existentes entonces en España, de modo especial, acerca de la Inmaculada Concepción. *O. c.*, p. 69.

(30) Bainvel, *De Magisterio vivo et Traditione*, Paris, 1905; Marin Sola, *o. c.*, pp. 395-430.

(31) Denz. 930.

los siglos; pero solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia» (32).

Pío XII en su Encíclica «Mystici Corporis» nos habla de Cristo Cabeza, como iluminador de toda la Iglesia. El, como Maestro ilustra a toda la Comunidad cristiana, quien infunde en los fieles la luz de la fe; quien enriquece con los dones sobrenaturales de ciencia, inteligencia y sabiduría a los Pastores y Doctores, y principalmente a su Vicario en la tierra, para que conserven fielmente el tesoro de la fe, lo defiendan con valentía y lo expliquen y corroboren piadosa y diligentemente (33).

Hemos de notar cómo estos tres testimonios del Magisterio distinguen el sentido y juicio de la Iglesia universal, del sentido de los Pastores y de quienes tienen por oficio la misión de enseñar en la Iglesia. Esto mismo hicimos notar al exponer algunos textos de Cano. Asimismo son claros al afirmar el origen de este sentido de la fe: se debe a la actuación del Espíritu Santo en la Iglesia y en cada uno de los miembros en particular. El Espíritu Santo, alma de la Iglesia, actúa en ella con los dones de inteligencia, de ciencia y de sabiduría. El objeto sobre el cual versa son las verdades reveladas.

Tenemos así claramente determinado el plan a seguir para conocer la naturaleza del sensus fidei y del consensus fidelium: 1) Principios subjetivos del sensus fidei: la virtud de la fe, los dones cognoscitivos del Espíritu Santo. 2) Principios objetivos: el depósito revelado, Escritura y Tradición.

II

Principios Subjetivos del sensus fidei

1. *La virtud de la fe.*

Es la virtud de la fe un hábito sobrenatural infundido por Dios. Mediante él, asentimos a las verdades sobrenaturales, por la autoridad de Dios que las ha revelado. Es un hábito esencial-

(32) Denz. 1800.

(33) AAS 35 (1943) p. 216. La especial importancia que dan las Bulas «Ineffabilis» y «Munificentissimus» al «sensus fidei» será expuesta más adelante.

mente intelectivo, pero el acto de la fe es imperado por la voluntad. De ahí que la acción de la voluntad sea esencial a la fe (34). Se sigue que la fe es un hábito sobrenatural de orden intelectual y afectivo.

Ahora bien, todo hábito lleva entrañado en sí mismo el principio de conocimiento experimental y sin raciocinio de su propio objeto. Juzga de él *secundum rationem*, por connaturalidad. Es el *sentido* que acompaña a todo hábito. Mas la fe es un hábito sobrenatural, y de ahí que el juicio de la fe sea también de orden experimental, sin raciocinio, y por ser sobrenatural, su juicio será *secundum Deum*. Como todo hábito inclina naturalmente hacia su propio objeto, así el hábito de la fe se inclina de modo connatural a juzgar las verdades que caen dentro del dominio de la fe o connexas con ellas. El juzgar secundum Deum, el sentido de Dios, sentido de la fe, hace que todos los fieles acepten o rechacen cuanto es conforme o contradice las verdades reveladas. Lo cual no quiere decir que todos los fieles sean infalibles en las verdades de fe, pues no todas las opiniones y puntos de vista de los fieles proceden del sensus fidei.

Santo Tomás habla expresamente de esta inclinación de la fe hacia su objeto propio. Así dice: «quia fides quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur, vel sequuntur vel praecedunt sufficienter inclinat» (35). «Habitus scientiae inclinat ad scibilia per modum rationis; sed habitus fidei, cum non rationi innitatur, per modum naturae» (36).

Por tanto la luz de la fe hace ver las cosas que se creen, no en cuanto que sea manifiesto el objeto de la fe, sino en cuanto la voluntad inclina la mente al asentimiento de fe por cierta connaturalidad al objeto, no por deducciones o raciocinios (37).

El Card. Cayetano asigna al hábito de la fe estas tres cosas: inclinación connatural hacia su objeto propio y no a otro, ya extraño ya contrario; da evidencia de credibilidad de aquellos objetos propios de la fe; hace asentir a las cosas que son

---

(34) «Fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate. Unde quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei». *De Verit.*, q. 14, a. 3.

(35) 3 Sent., d. 24, q. 1 a. 2 sol. 2.

(36) Ibid., d. 23, q. 3 a. 3, sol. 2 ad 2.

(37) II-II, 1, 4 ad 3.

de fe. Sobre el segundo punto hay que advertir que la credibilidad precede al asentimiento y no es causada por el lumen fidei, pero éste inclina a la evidencia de credibilidad ya suficientemente propuesta (38).

Esta inclinación instintiva de la virtud de la fe para apreciar lo que se refiere a la misma ha sido llamada «ojos de la fe» en cuanto que, a semejanza con los órganos corporales de la visión, ilumina y percibe su objeto inmediata y connaturalmente.

Ahora bien, siendo la virtud de la fe común a todo el pueblo cristiano, hemos de concluir que el sentido de la fe, derivante de esta virtud es propiedad de todos los fieles, sean justos o pecadores, estén o no revestidos de poderes eclesiales jerárquicos, si bien se encontrará más vivo y activo en las almas en gracia y en posesión de los dones del Espíritu Santo. Por eso no hay que confundir el sentido de la fe con el conocimiento místico, como a veces sucede. El conocimiento místico, como veremos en seguida, es la perfección del sentido de la fe, pero éste puede darse sin aquél (39).

2. *Los Dones del Espíritu Santo.*

Con la actuación de sola la virtud de la fe no tenemos más que un sentido de la fe, imperfecto. Para su perfección es necesaria la caridad y la gracia, y la acción de los dones del Espíritu Santo, que están inmediatamente al servicio de la fe para suplir las deficiencias que ésta tiene en el conocimiento de las verdades sobrenaturales (40). Siendo los dones perfecciones con las cuales se dispone el alma para seguir rectamente el instinto divino, y siendo la virtud de la fe un conocimiento imperfecto de Dios, —«vidimus nunc per speculum in enigmate»—, se sigue la necesidad de los dones intelectuales del Espíritu Santo que perfeccionen a la fe en cuanto al modo de conocer a Dios. «En orden al fin último, sobrenatural, dice Santo Tomás, al cual mueve la razón en cuanto que de algún modo e imperfectamente está formada por las virtudes teologales, no basta esta sola moción de la razón, sino que es necesario el instinto y moción

(38) In II-II, q. 1, a. 5.
(39) Cf. MARIN SOLA, *o. c.*, p. 419.
(40) I-II, 68, 8 sed contra.

del Espíritu Santo» (41) Por eso mismo, para la perfección del sentido de la fe son necesarios los dones del Espíritu Santo.

A) *El Don de Entendimiento*:

El don de entendimiento (intellectus —intus legere—) como el mismo nombre indica «lee interiormente», es decir, al modo como nuestra potencia intelectiva penetra las esencias de las cosas y no permanece en la exterioridad de los objetos como hacen los sentidos externos, de semejante manera el don de entendimiento es «cierta excelencia de conocimiento que penetra hasta lo íntimo de las cosas de la fe» (42). Y así como el hábito de los primeros principios (intellectus principiorum) acepta las verdades no en virtud de un raciocinio, sino por simple intuición, inmediatamente, de igual manera el don de entendimiento percibe intuitivamente, sin discurso, la intimidad de las verdades sobrenaturales.

La acción propia del don de entendimiento, dice el Angélico, es una «penetración íntima», intuitiva, «una aguda visión de las cosas divinas» (43). Esto no quiere decir que mediante el don de entendimiento lleguemos a penetrar la esencia de las mismas verdades sobrenaturales, ni que obtengamos evidencia intrínseca de las mismas. Mientras caminemos por la tierra lo sobrenatural será siempre para la inteligencia humana algo oscuro, que excede en absoluto su capacidad intelectiva. Si son aceptados los misterios divinos por la fe, nunca esta fe nos da evidencia interna de los misterios, sino evidencia extrínseca, de autoridad. Será únicamente en la Patria, cuando a la imperfección de la fe suceda la perfección de la visión beatífica donde obtendremos la contemplación de estas verdades. El don de entendimiento supone y perfecciona la fe, camina en la fe, no puede por ende darnos evidencia intrínseca de los misterios sobrenaturales (44).

Sin embargo, el don de entendimiento nos da «una penetración y aguda perspección» de los misterios, una claridad y evi-

(41) I-II, 68, 2.
(42) 3 Sent., d. 25, q. 2 a. 2 sol. 1; II-II, 8, 1 ad 3.
(43) II-II, 8, 6; 49, 2 ad 2.
(44) II-II, 8, 2.

dencia, que no tenemos con sola la virtud de la fe. Esta penetración se extiende a la mejor comprehensión de los términos, «ut recte capiat illam», a percibir su sentido profundo, y como nota Santo Tomás, a una evidencia negativa, a saber, una evidencia por la cual «etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est; et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur: et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectum» (45).

Se trata; por eso, de una intelección imperfecta, incoativa, radical, que encontrará su perfección, consumación, y actualidad en la visión de la esencia divina. Dice el Angélico: «el segundo modo de entender la verdad es imperfecto, es decir, cuando desconocemos la esencia misma de una cosa o la verdad de una proposición, conociendo, sin embargo, que lo que exteriormente aparece no contraría la verdad. Así, el hombre comprende que no debe apartarse de la fe, por dificultades que exteriormente aparecen. En este sentido, nada impide que, mientras dura la fe, haya también inteligencia sobre las verdades que en la fe se contienen» (46). Por el don de entendimiento tenemos una aprehensión intuitiva, experimental, por el cual se penetra las verdades de fe y se rechazan las contrarias. Y aunque por la virtud de la fe tengamos también un simple asentimiento (simplex assensus) de los misterios, sin embargo se distingue la fe del don de entendimiento, porque en éste hay cierto juicio discretivo y penetración de la verdad, mientras que en la fe asentimos simplemente porque Dios lo ha dicho.

El don de entendimiento intuye, pues, el sentido de los términos, penetra su contenido, ve el alcance de las objeciones y las rechaza. De esto se sigue que si el don de entendimiento es necesario para todos, lo es en mayor escala para quienes tienen la representación oficial del Magisterio de la Iglesia. Para comprender rectamente el contenido de las fórmulas de la fe, para la percepción de su continencia en el depósito revelado, para ver la relación que unas verdades tienen con otras, para la explicación y exposición de la Sagrada Escritura,

(45) II-II, 8, 7; 8, 6; 9, 1.
(46) I-II, 8, 2.

para evidenciar la vacuidad de las objeciones surgidas contra el dogma, para ponderar y valorar el consentimiento de los Padres y Teólogos, para, en fin, atender al sentido de la fe de los Jerarcas y simples fieles, el Espíritu Santo se sirve, como medio, del sentido de la fe en su actuación particular mediante el don de entendimiento. Por el lugar que ocupan en el Cuerpo de la Iglesia, por su oficio de Maestros de la verdad, puestos por Dios para «guardar, defender y explicar el depósito revelado», el sentido de la fe de los Pastores debe estar animado en grado preeminente por el don de entendimiento (47).

El sentido de la fe en los simples fieles no exige ni muestra, por lo general, esa aguda perspección y penetración debida al don de entendimiento. Su acción se limita a comprender en su luz plena la credibilidad de los motivos de la fe de una verdad, teniéndoles por tan «ciertos y creíbles que por ninguna apariencia contraria nos hemos de apartar de ellos» (48); lo cual tiene, como consecuencia, una defensa acendrada de las verdades de fe. Este sentido de los fieles con la acción propia del don de entendimiento, explica el que a veces hayan sostenido tan firmemente algunas verdades reveladas, que eran puestas en duda o simplemente negadas por algunos teólogos. Tal por ejemplo, los misterios de la Inmaculada Concepción de María y su Asunción a los Cielos. El sentido de los fieles, es en ese caso justo y seguro criterio para conocer si una verdad se encuentra o no en el depósito revelado.

B) *El Don de Ciencia.*

Como el don de entendimiento así también el don de ciencia perfecciona la virtud de la fe. Por el primero, ya lo vimos, tenemos una aguda percepción de las verdades de la fe, por el segundo emitimos un juicio cierto y recto sobre las mismas, distinguiendo las cosas de fe de aquellas que no lo son (49). Dice el Angélico: «Sobre las verdades de fe cabe una doble ciencia. Una, mediante la cual el hombre sabe lo que debe creer, distinguiendo las cosas de fe de las que no lo son, y de esta

(47) KOSTER, *o. c.*, pp. 84-85.
(48) II-II, 8, 4 ad 2.
(49) II-II, 9, 1.

forma la ciencia es un don que conviene a todos los santos» (50). Por tanto, el objeto inmediato del don de ciencia es el juicio sobre las verdades de fe, por el cual se adhiere a ellas y rechaza sus contrarios; pero mientras que al don de sabiduría le está reservado el juicio de las cosas divinas por sus causas altísimas, al don de ciencia le compete el mismo juicio por las causas segundas, las cosas creadas (51).

Al hablar de juicio en el don de ciencia, no queremos, naturalmente, referirnos al juicio discursivo, pues en este don, como en los demás, el conocimiento es intuitivo, experimental, por connaturalidad. Se trata de una ciencia afectiva, de una experiencia interior, y por eso el juicio ha de ser asimismo afectivo, experimental, intuitivo.

Este juicio recto y seguro sobre las verdades de fe por el cual nos adherimos, del modo dicho, a esas verdades y rechazamos los errores, no arguye infalibilidad. Esta no se obtiene sino mediante la proposición infalible del Magisterio eclesiástico.

El sentido de la fe se ve, pues, enriquecido por el don de ciencia en cuanto al objeto propio de éste. Sentido de la fe, que es imprescindible en los maestros auténticos de la Iglesia, pues es a ellos a quienes toca por oficio el juzgar y distinguir rectamente la verdad del error. El don de ciencia actuado sobre el sentido de la fe de los Jerarcas les hará conocer clara y ciertamente la revelación de una verdad, así como la conveniencia y oportunidad de su definición solemne.

Pero el don de ciencia obra asimismo en el sentido de la fe de los simples fieles. Debido a esto, los fieles sin influjo positivo de la Jerarquía pueden conocer recta y seguramente, si una verdad entra o no en el dominio de la fe, así como los errores que se oponen a ella. Incluso puede acontecer, que sean los simples fieles quienes perciban una verdad antes que los mismos Doctores y Pastores de la Iglesia (52).

Señalaba el Cardenal Newman que el sentido de los fieles tiene como objeto especial aquellas verdades de la fe, cuyo contenido se refiere particularmente al servicio de Dios, al culto

---

(50) II-II, 9, 1 ad 2.
(51) II-II, 8, 6.
(52) KOSTER, *o. c.*, p. 81:

y aquellos misterios que más directamente tocan al corazón. Santo Tomás al hablar del carácter especulativo de este don nos dice: «secundario autem se extendit etiam ad operationem, secundum quod per scientiam credibilium, et eorum quae ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis» (53).

No es, pues, de admirar que el sentido de los fieles haya sido estimado y tenido en cuenta para la definición solemne de algunas verdades de este género. Así por ejemplo, en la definición de la presencia real del Cuerpo y Sangre de Cristo bajo las especies sacramentales de pan y de vino, contra Berengario; la verdad de la inmediata visión de Dios por las almas, sin necesidad de esperar al juicio final; la introducción del Filióque en el Credo de la Misa, y, finalmente, los misterios de María (54).

C) *El Don de Sabiduría.*

El don de sabiduría perfecciona también a la fe, por cuanto es don cognoscitivo de las cosas divinas por sus principios altísimos. Sin embargo, por ser un conocimiento sabroso y experimental perfecciona más directamente a la caridad, por lo que Santo Tomás, consigna este don como propio de la caridad (55). «Sic ergo sapientia, quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem: sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare» (56).

Coinciden el don de ciencia y el de sabiduría en que ambos enjuician las cosas divinas, pero se diferencian en que el primero lo hace mediante las causas próximas, mientras que el segundo lo realiza por las causas altísimas, el mismo Dios, por cierta unión con ellas (57).Considera, pues, al mismo Dios y juzga de las realidades divinas según las razones eternas, por reglas divinas, según las cuales enjuicia y ordena todas las cosas, incluso las terrenas en las que descubre el sentido deDios.

Tampoco aquí, como en ninguno de los dones, existe dis-

---

(53) II-II, 9, 3.
(54) Koster, o. c., p. 82; Cano, *De Locis*, lib. V, cap. 6.
(55) II-II, 45; 9, 2 ad 1.
(56) Ibid., ad 2.
(57) II-II, 9, 2 ad 1.

curso propiamente dicho, sino que el juicio es instintivo, sabroso, experimental, por connaturalidad con lo divino. Si esto es común a los dones, sucede de manera eminente en el de sabiduría, pues como decía anteriormente con Santo Tomás, este don tiene como objeto al mismo Dios y como causa la caridad, la voluntad (58).

Por su objeto y por el modo de actuar de este don, el sensus fidei adquiere con él su plena perfección. Por el don de sabiduría son las verdades divinas juzgadas a través de las razones eternas, y es la caridad afectiva, el corazón, quien es movido por el Espíritu a penetrar y enjuiciar cuanto se relaciona directamente con el mismo Dios, o a percibir en todo lo humano el sello de lo divino. En virtud del mayor conocimiento de Dios y de sus misterios producido por este don, el amor afectivo se une más al objeto amado, le contempla en todo, percibiendo rasgos, verdades divinas, que se ocultan a quienes no le poseen.

Y como todo lo contempla bajo el prisma de la Divinidad y bajo el impulso del amor afectivo de caridad, de ahí que el sensus fidei bajo la acción propia del don de sabiduría, se manifieste en actos dirigidos a la honra y veneración de Dios y de sus misterios. Su conocimiento profundo le lleva a enfocar y percibir las verdades eternas, su amor a la veneración de las mismas mediante actos cultuales.

Creemos que el origen de no pocos actos de culto sobre verdades divinas aún no propuestas oficialmente a la fe de la Iglesia se debe muchas veces al «sensus fidei» actuado especialmente por el don de sabiduría. El Espíritu Santo ilumina y atrae los corazones hacia el contenido del culto, haciéndoles ver su pertenencia a Dios y exigiendo su sometimiento a la Divinidad, su alabanza y sus acciones de gracias. De ahí el culto. Podrá empezar, quizá, por la experiencia divina de un alma privilegiada, o de un grupo selecto, pero extendido a otras puede llegar a generalizarse, a hacerse común y ordinario en los fieles. El contenido del culto llega a ser del dominio del consensus fidelium. Cuando éste es unánime es criterio suficiente para que el Magisterio de la Iglesia reconozca que tal objeto es revelado y por tanto definible de fe divina (59).

---

(58) II-II, 45, 2.

(59) Cf. KOSTER, *o. c.*, pp. 88 ss.

Ciertamente, que antes el Magisterio compulsará, aprobará, corregirá, si es preciso; mas si se trata realmente de un consentimiento universal podrá certificarse que la sustancia de ese culto está contenido en el depósito revelado.

Siendo el mismo Espíritu el que habla por el pueblo fiel y por la Jerarquía, no puede haber error, ni en ésta como juez de la verdad, ni en aquél como instrumento del que, en ese caso, se sirve el Espíritu para conocimiento de la verdad.

La infalibilidad del Romano Pontífice y del Concilio Ecuménico se debe únicamente a la asistencia del Espíritu Santo; mas siendo esta asistencia externo-negativa están obligados a usar los medios ordinarios para llegar a conocer la continencia de una verdad en el depósito revelado. Serán llamados a juicio la Escritura, la Tradición, los Padres, los Teólogos, y tampoco puede faltar a la llamada el sentido de los fieles. En cualquiera de estos medios, sin excluírse unos a otros, y sin que sea necesario hallarse en todos y cada uno, puede encontrarse el testimonio del Espíritu Santo por el cual hace llegar al conocimiento del Magisterio eclesiástico una verdad revelada. Basta uno de ellos para que pueda procederse a la definición. Por ellos se manifiesta el sentido de los Pastores y Doctores, y el sentido de los fieles en general. Y en todos los casos la fe de la Iglesia no puede errar. «La Iglesia, dice el P. Marín, no está ligada, para definir una verdad, ni al raciocinio de los teólogos ni al sentimiento de los fieles, pues no es discípula sino maestra, tanto de los fieles como de los teólogos. Cualquier medio humano que la certifique de la existencia explícita o implícita de una verdad en el depósito revelado es medio suficiente, para que, asistida por el Espíritu Santo, pueda definir esa verdad. Entre esos medios figura el *sentir del pueblo fiel* tanto o más que el *raciocinio* teológico; y a formar ese sentimiento contribuyen los hábitos de la fe, de la gracia, de la caridad, de las virtudes y de los dones de una manera connatural o sin raciocinio, tanto o más que contribuye la teología especulativa por la vía de estudio y de raciocinio» (60).

Resumiendo, decimos que el sentido de la fe tiene como principios subjetivos la virtud de la fe y los dones del Espíritu

(60) MARIN SOLA, *o. c.*, p. 399; KOSTER, *o. c.*, p. 91.

Santo, dones de entendimiento, de ciencia y de sabiduría. La gracia y la caridad se presuponen para la existencia y actuación de los dones, no así para la fe. Por eso el creyente en pecado mortal puede tener el sentido de la fe, pues aún en ese estado recibe cierta iluminación del Espíritu, y el mismo hábito de la fe, aunque informe, tiende connaturalmente hacia su objeto tal como dijimos anteriormente (61). Sin embargo tal sentido de la fe será carente de vida y energía, de vitalidad crística. Lo cual nos lleva a la conclusión de que cuanto mayor vitalidad posea el alma, cuanto más se viva de la fe y de la caridad, tanto más activo y seguro será el sentido de la fe. De ahí que brille de modo intenso en las almas de alta contemplación y unión con Dios, de pujante y heroica santidad. Baste recordar el ejemplo de la Santa de Avila. «Yo no sé otros sentidos, decía... Con éste que siempre siente mi alma ser verdad, me ha ido muy bien...» (62). Así respondía a quienes trataban de convencerla de cierto sentido de la Escritura. Porque se da de una manera más activa e intensa en las almas místicas, suelen hablar los autores del sentido de la fe como si fuese exclusivo de ellas. Lo cual no es exacto. Para la posesión de los dones basta el estado de gracia. En toda alma en gracia, pues, actúan los dones. En todas esas almas, sin que se encuentren en estado místico, se encuentra el sentido de la fe. Ya hablamos antes acerca de los pecadores.

También hemos de dejar bien sentado que el sentido de la fe se encuentra asimismo en los miembros de la Jerarquía, en los Teólogos, no sólo porque también son fieles, sino también porque en ellos, de modo particular, actúa el Espíritu Santo para el fiel desempeño del oficio magisterial que tienen en la Iglesia.

---

(61) Cf. II-II, 8, 5.

(62) Obras Completas, *Moradas sextas*, edic. BAC, Madrid, 1954, t. II, nn. 5 y 10.

III

PRINCIPIOS OBJETIVOS DEL «SENSUS FIDEI»

El sentido de la fe, del cual venimos hablando, no es ningún instinto ciego, ni producto de la experiencia subjetiva cuyo objeto esté determinado por el poder creador de la conciencia de cada uno, como afirma el modernismo. Aunque subjetivo, el sentido de la fe supone unos principios de conocimiento, de los cuales ya hemos tratado, y supone además un objeto extrasubjetivo sobre el que versa. Si los principios subjetivos son la fe, y los dones del Espíritu Santo, síguese que su objeto ha de ser también el objeto de esos hábitos, es decir, las verdades de fe. Es el tema de este apartado.

1. *Naturaleza de la Revelación.*

La divina revelación está formada por el conjunto de verdades, que Dios ha querido manifestar sobre sí mismo, mediante los Profetas y su mismo Hijo, Jesucristo. Es la revelación, en cierto modo, la misma Divinidad manifestada a los hombres, que adquiere su plenitud al venir al mundo encarnándose el Verbo, Palabra y Verdad eterna de Dios, enseñándose a Sí mismo, con su presencia, su vida, sus gestos, acciones y palabras. Es la revelación, más que una síntesis de enunciados, una *realidad* divina, un Diálogo entre Dios y los hombres en el que se nos comunican las realidades de nuestra salvación (63).

Mas estas realidades divinas, estas verdades reveladas, han sido captadas en conceptos humanos, por los Profetas y Apóstoles, y a través de esos conceptos trasmitidas hasta nosotros. Sin embargo, los conceptos humanos son demasiado estrechos

---

(63) «Offenbarung ist im ersten Ausatz nicht die Mitteilung einer bestimmten Anzahl von Sätzen..., sonder ein geschichtlicher Dialog zwischen Gott und dem Menschen, indem etwas *geschieht* und die Mitteilung sic auf das Geschehene, das Handeln Gottest, bezieht... Offenbarung ist ein Heilsgeschehen und darum und diesbezüglich eine Mitteilung von «Wahrheiten», K. Rahner, *Zur Frage der Dogmentwicklung*, en *Schriften zur Theologie*, Benzinger Verlag Einsiedeln —Zürich— Köln, 1958, vol. I, p. 59.

para poder decirnos, de mánera explícita y clara, toda la realidad divina, toda la verdad comunicada por Dios, la vida del Verbo y su enseñanza en la tierra. Esos conceptos, escritos u orales, nos dan a conocer la revelación, pero no agotan ni pueden nunca agotar la realidad divina que quieren expresar: la misma Divinidad. Ni siquiera aquellos que recibieron directamente la revelación comprendieron todo el alcance, todo el contenido de lo que recibían (64). Hay algo, pues, que precisa descubrirse bajo los enunciados verbales o escritos, un sentido implícito, pleno, que también ha sido dicho por Dios, para poder acercarnos cada vez más al conocimiento de la Divinidad y de sus misterios. Y podemos estar seguros que «por mucho que desenvolvamos las fórmulas dogmáticas siempre conoceremos de ellas mucho menos sentido que el que ellas encierran y que en ellas ve Dios» (65).

La divinidad revelada es el objeto formal de la fe. Por ella se apropia el hombre las verdades divinas y entra en contacto con el objeto mismo de conocimiento y de la ciencia de Dios. Mas la razón humana, aunque ayudada por la gracia, jamás penetrará los arcanos de la ciencia de Dios ni comprehenderá a Dios tal cual es. Lleva la fe en sí misma la razón de oscuridad e inevidencia. No nos da de Dios más que un rastreo, una huella, una partecita de verdad que, supera ciertamente todo conocimiento de razón, pero que se queda muy por bajo de la ciencia que Dios tiene de Sí mismo. Pero ni aún cuando a la fe suceda la visión, y en el cielo todo sea claridad y evidencia y veamos a Dios cara a cara, la profundidad de los misterios podrá ser agotada por los bienaventurados.

En auxilio de la fe viene la Teología, la ciencia sagrada. La Teología, «explicatio fidei», ciencia al servicio de la fe, tiene como ésta a Dios como objeto, a Dios bajo la razón íntima de la Divinidad. De esta divinidad tal como ha sido revelada y captada por la fe parte la Teología para extraer sus conclusiones, para *ex-plicar* la fe, es decir, para descubrir el sentido implícito contenido bajo los enunciados explícitamente revelados. Usará para ello el examen comparativo de unas verdades

(64) Cf. MARIN SOLA, *o. c.*, p. 172.
(65) Ibidem.

con otras, analogías, argumentos suministrados por la razón humana, la autoridad. Mas todo ello no bastará para abarcar en sus conclusiones todo el sentido contenido en la revelación. Siempre habrá campo inexplorado, sin roturar, para la Teología por muy perfecta que se la suponga. Dios, inconmensurable, Verdad infinita, no puede ser perfectamente aprehendido, ni por la fe, virtud teologal cognoscitiva, ni por la Teología servida y al servicio de la fe.

La Revelación fue clausurada con la muerte del último Apóstol, San Juan. Por eso no puede haber nuevas objetividades reveladas; mas sí puede haber mejor conocimiento de las realidades contenidas en la revelación. A este conocimiento tiende la Teología y sirve del mismo modo el sentido de la fe. «Por ambas vías corre y se desarrolla la savia dogmática, la vida sobrenatural; a ambas debe atender y a ambas debe apreciar por igual todo verdadero teólogo, como todo verdadero historiador de los dogmas» (66).

El sentido de la fe, ya dijimos, está constituído radicalmente por la virtud sobrenatural de la fe y perfeccionado por los dones del Espíritu Santo. Ahora bien, la realidad revelada es el objeto de la virtud de la fe, que es un hábito sobrenatural. Mas todo hábito lleva en sí mismo un elemento real, físico, inmanente, a la vez que objetivo para juzgar experimentalmente y sin raciocinio, respecto al objeto de tal hábito (67). La fe puede, pues, en virtud de esto, juzgar experimentalmente y por connaturalidad su propio objeto, la divinidad revelada. Juicio que lleva consigo un mejor conocimiento, una percepción más perfecta del objeto. De ahí que pueda originarse por ese medio el desarrollo dogmático.

Si ahora consideramos al sentido de la fe en su acabamiento y perfección, a saber, en cuanto operante por los dones, adquiere plena significación cuanto hemos dicho. Pues en cuanto hábitos sobrenaturales que son, y teniendo como objeto el mismo de la fe a la que perfeccionan, cabe decir de ellos cuanto hemos afirmado de la virtud de la fe. Pero además en los dones actúa de manera inmediata la moción del Espíritu Santo. Y

---

(66) Ibid., p. 404.
(67) Ibid., pp. 396-397.

la causa de ellos es la gracia y la caridad. Pues bien, la realidad divina revelada que contemplan la fe y los dones, adquiere en éstos luz plena, ya que es el mismo Espíritu quien actúa y quien comunica a los justos la verdad y vida de Dios. No es preciso volver a repetir aquí cuanto dijimos del modo de actuar de cada uno de los dones cognoscitivos.

En cuanto que proceden de la caridad, en especial el don de sabiduría, hemos de notar con el P. Marín Sola, cómo el amor es causa del conocimiento. Cuando se ama una cosa, se concreta toda la atención sobre el objeto amado, de tal modo que muchos aspectos de éste pasan desapercibidos a quienes no poseen el amor, y sólo son descubiertos y comprendidos por quien ama. Si esto sucede en el orden natural, en mayor escala y profundidad debe acontecer en el sobrenatural, máxime cuando esa inclinación hacia el objeto amado que es Dios, proviene de la moción misma del Espíritu Santo. Para quien ama a Dios con amor de caridad y es dócil a la moción donal, todo su objeto de contemplación es la Divinidad y toda su meditación las cosas divinas. Aún en las humanas percibe el dedo y sentido de Dios. De ahí, que por ese medio, experimentalmente y sin discurso, pueda llegar a descubrir en las verdades que medita, en la Divinidad que ama, rasgos, aspectos, verdades, que el frío silogismo no percibe o tarda en percibir (86).

2. *La Tradición divino-apostólica.*

La tradición es fuente de la revelación divina. Mas como hemos dicho anteriormente, la revelación es menos una suma de enunciados que una *realidad,* menos una doctrina que una Persona, Jesús, el Verbo humanado. Lo que los Apóstoles vieron y oyeron, la experiencia tenida al contacto con la presencia física de Cristo, su doctrina, su vida, fue transmitida a la primitiva Iglesia. Es el evangelio, el «misterio» de que habla San Pablo, el que se nos transmite, ese conjunto de *realidades*

---

(68) Ibid.; «Weil die Glaubens-erkenntnis in der Kraft des Geistes Gottes geschiet, dieser Geist aber..., in einem die Sache selbst ist, die geglaub wird, darum ist der Gegenstand des Glaubens nicht bloss passives Objeckt... sonder gleichzeitig Prinzip, durch das er selbst als Gegenstand erfasst ist», RAHNER, *o. c.*, p. 62.

referentes a Dios y a nuestra salvación. La tradición apostólica supera los textos, sobrepasa el mecanismo de los conceptos. Los Apóstoles tuvieron conciencia de estas realidades, y esa conciencia fue comunicada y hecha vida en los corazones de los fieles de la Iglesia primitiva. De hecho fue plasmada en los libros sagrados, que son parte de esa tradición. Pero en realidad pudo existir sin ellos. Y decimos que son parte de la tradición solamente en el sentido de que en ellos los Apóstoles escribieron la conciencia habida sobre el «misterio», sobre el «evangelio», con la presencia activa del Espíritu Santo. Mas esa conciencia continúa en la Iglesia. Conciencia viviente transmitida por los Apóstoles acerca de las realidades divinas y que llamamos tradición.

La tradición no es, pues, un conjunto de fórmulas mecánicas que se transmiten de generación en generación. Es más bien una vida. Es la fe continua de la Iglesia mantenida y vivificada por la acción constante del Espíritu Santo sobre la Iglesia y sobre cada uno de sus miembros, según la función que ejercen en el cuerpo eclesial. El mismo Báñez decía de la Sagrada Escritura: «La Sagrada Escritura está primariamente en el corazón de la Iglesia, y secundariamente en los libros y en las ediciones» (69). Y Möller decía: «La tradición consiste en el evangelio total y viviente predicado después de los Apóstoles. Ella es este evangelio tal como sale de la plenitud del alma santificada para ser por parte de unos la expresión, la exteriorización del Espíritu que vive en ellos, y para otros un medio de recibir y agrandar la fe. En esto se realiza la pedagogía de la Iglesia. Desde luego, es evidente que la tradición no puede separarse en ningún caso de la fe de la Iglesia» (70). Esta tra-

---

(69) *In I Partem*, q. 1, a. 8.

(70) *L'Unité dans l'Eglise*, 12, en Documentos, 22, 1956, P; 28.

Nota: Ya es sabido cómo después del Tridentino comenzó a extenderse la opinión según la cual *parte* de la revelación está en la Escritura, *parte* en la Tradición. Lo cual es inexacto. La Revelación está íntegramente en la Tradición, de la cual la Escritura es su parte escrita, o mejor, donde quisieron reflejar por escrito los Apóstoles, la Tradición. GEISELMANN en el art. cit., p. 154 ss., atribuye este modo de concebir la Tradición y la Escritura, y esta mala interpretación del Decreto del Tridentino a San P. Canisio y a Melchor Cano, de cuyas obras pasó a los manuales y tratados de Teología posteriores. Para mayor referencia y detalle véase la obra dicha,

dición viviente, conciencia de la Iglesia, ha encontrado expresión muchas veces en actos de culto, costumbre, disciplina moral, formando lo que conocemos con el nombre de «tradiciones», que no hay que confundir con la tradición.

La tradición como conciencia y vida de la Iglesia es portada por la Iglesia universal. Todos los fieles, con su vida cristiana, son parte integrante de la tradición activa, si bien no todos en el mismo plano y de la misma manera. El Magisterio eclesiástico es el órgano primario de la Tradición (71).

Mas también los simples fieles forman parte de la conciencia de la Iglesia, llevan la fe recibida de la misma Iglesia. Y en ellos obra también el Espíritu para que la conciencia de su fe sea cada día más viva. Tenemos aquí, pues, en el mismo concepto de tradición, el sentido de los fieles. Por él va penetrando cada vez más en la tradición constitutiva, que si bien terminó con los Apóstoles, sin embargo a medida que la Iglesia toma conciencia de ella bajo la iluminación del Espíritu, va siendo conocida con mayor plenitud.

El sentido de la fe de los simples fieles actúa por la fe y los dones sobre la tradición. Su vida de fe y de caridad se proyecta sobre ella de tal modo que cada vez adquieren conciencia más plena de las verdades que creen, penetran «la conciencia» de la Iglesia, el misterio. Porque en todos obra el Espíritu, por todos puede llegarse al conocimiento más explícito de la tradición. Por eso decía San Paulino de Nola: «Ab omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Sanctus spirat» (72).

Pertenece, naturalmente, al Magisterio escuchar el sentido de la fe de la comunidad, mas nunca está obligado a seguirle sin antes comprobar si en ella extá expresado realmente la conciencia de la fe de la Iglesia, si habla por ella el Espíritu, o se

---

o también del mismo autor: *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionem*, en *Mündliche Ueberlieferung*, pp. 125-206.

(71) «Traditio est doctrina fidei universa, quatenus, sub assistentia Spiritus Sancti, in consensu custodum depositi et doctorum divinitus institutorum continua successione conservatur atque in professione et vita totius Ecclesiae sese exserit», FRANZELIN, *o. c.*, thes. 96.

(72) *Epist.* 23, ML 61, 230.

trata, por el contrario, de la conciencia propia, del espíritu propio, de cada uno de los fieles. Al Magisterio, como juez y maestro de la Verdad, pertenece el pasar antes por el tamiz de su regla objetiva el sentido de los fieles, para aprobar o condenar, para corregir o encauzar, dicho sentido. Existe entre el Magisterio y la comunidad verdadera interacción, y por ambos debe hablar el mismo Espíritu.

Pero a veces puede suceder que el sentido de la fe de la comunidad, en determinadas circunstancias se presente más activo y posea mayor conciencia de la tradición que los mismos encargados por oficio de exponerla. Decía San Hilario: «sanctiores sunt aures fideles populi labiis sacerdotum» (73). Esto quiere decir que los fieles, por su docilidad al Espíritu y por su vida santa, pueden tener conciencia más clara de aquellas verdades que predican los sacerdotes. Es de notar que San Hilario se refiere a los tiempos de la controversia arriana.

Vemos de esta manera cómo siendo la tradición, vida y conciencia de la fe de la Iglesia, es algo inagotable y a la vez algo entrañado en nuestro propio ser de cristianos. De ahí que el sentido de la fe tenga en el carácter de la tradición su pleno enraizamiento objetivo, a la vez que como viviente en la comunidad penetra todos sus miembros, haciéndoles aptos por la acción de la fe y de los dones del Espíritu, para ir captando más explícitamente cada vez, el objeto de la revelación, las realidades divinas, Cristo y sus misterios.

Este sentido de la fe sobre una determinada verdad, el contenido de un culto por ejemplo, hecho del dominio común de la Iglesia, consentimiento de los fieles, que expresa su conciencia cristiana sobre esa verdad, es criterio recto y seguro para determinar que tal verdad pertenece a la tradición, que es revelada y por tanto definible de fe divina. Por eso decía Cano: «en las cuestiones de fe tiene el consentimiento de los fieles no pequeña importancia» (74). Y G. de Valencia: «Para las definiciones de fe, hay que atender al consentimiento de los fieles, pues los fieles, de los que consta la Iglesia, bajo la asistencia del Espíritu Santo guardan pura e incólume la re-

(73) *Const. Auxent.*, n. 6, ML 10, 613.
(74) *De Locis Theologicis*, lib. 5, cap. 6.

velación divina, y todos juntos no pueden errar... Si todos los fieles concuerdan en afirmar una verdad de fe, o en rechazar algo como contrario a la fe, el Papa puede aceptar esa actitud como testimonio infalible de la Iglesia y proceder a su definición» (75). En el mismo sentido abundan Suárez, Ripalda, Lugo, Belarmino, San Alfonso (76).

No se requiere, sin embargo, para tal consentimiento unánime una unanimidad absoluta, basta la unanimidad moral, ni se excluyen tampoco opiniones diversas, ni se exige que esa verdad haya sido tenida explícitamente en todo tiempo, o que esté reflejada en los escritos de los Padres. Pues ya hemos dicho que la revelación más que enunciados son realidades y que la Escritura y la Tradición, más que en la letra o en la palabra hablada se encuentra en el corazón y en la vida y conciencia de la Iglesia. Esta conciencia y vida de la Iglesia se encuentra en la Iglesia actual con las mismas garantías del Espíritu que en la Iglesia de los siglos pretéritos. Esto no quiere decir que no haya de acudirse a la Escritura como regla objetivamente normativa (77).

Tampoco los Padres tuvieron al escribir el propósito de entregarnos toda la tradición; ni son ellos los únicos cauces por donde ésta llega hasta nosotros. Ni es preciso que una verdad haya sido creída *explícitamente* siempre, en todas partes y por todos. Así se expresaba la comisión preparatoria de la definición de la Inmaculada (78).

Ya dijimos que donde muestra mayor actividad el sentido de la fe de los simples fieles es las verdades referentes al culto, aquellas que tocan más de cerca el corazón, como la divinidad de Cristo y los misterios de María. Es en éstas donde, al decir de la historia de los dogmas, ha ejercido mayor influjo el sentido de los fieles. De éste se vale el Espíritu Santo para des-

---

(75) *De Fide*, p. 7, § 47.

(76) SUAREZ, *De Christo*, q. 27, d. 3, s. 6, N 4; RIPALDA, *De Fide*, d. 8, s. 2; n. 24; LUGO, *De Fide*, d. 1, s. 13, n. 277; BELARMINO, *De Verbo Dei*, l. 1, c. 10, ad 2:

(77) Sobre las relaciones entre la Escritura, la Tradición y el Magisterio véase el artículo citado de GEISELMAN, *Schrift-Tradition-Kirche. Ein Oekumenisme Problem*, P. 153 ss. Puede verse también CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid 1953, pp. 365 ss.

(78) *Dictionnaire de Th. Cath.*, VII, col. 1200.

pertar la conciencia de la Iglesia sobre una verdad, y para testimoniar que esa verdad pertenece al dominio de lo revelado. Es por tanto, un criterio recto y seguro de la tradición; mas no afirmamos su *infalibilidad*. Esta no ha sido prometida más que a los Obispos y al Romano Pontífice, bajo las condiciones que todos sabemos. Sólo el consentimiento unánime de los Obispos, o el sentir del Romano Pontífice cuando habla «ex cathedra», goza de la infalibilidad. Ni siquiera tiene este privilegio el consentimiento de los Padres, ni el de los Doctores y Teólogos, contra lo que comúnmente suele enseñarse en los Tratados *de Ecclesia*. El consentimiento de éstos, como el de los fieles, es criterio recto y seguro, pero no infalible. Y como criterio recto y seguro puede, y a veces, debe la Iglesia atender para la definición de una verdad. Debe hacerlo cuando sea manifiesto que ése es el medio del cual se vale el Espíritu para dar a conocer que tal verdad es revelada.

Decía Cano: «Porro sive in hoc sive in illo genere quaestio versetur, populus quasi de tribunali sententiam dicere non debet nec vero potest; quoniam, ut hic pro certo et probato sumimus, ligandi, solvendi iudicandique potestas in singulis fidelibus non est, sed in Ecclesiae praefectis atque pastoribus» (79).

IV

SENTIDO DE LA FE Y MAGISTERIO ECLESIASTICO

Por cuanto llevamos dicho podría deducirse la parte activa que corresponde a los fieles en el magisterio de la Iglesia. Este magisterio oficial es propio de aquellos que fueron puestos por Dios para que «santamente guardasen y expusiesen fielmente» el depósito de la revelación: los Obispos como sucesores legítimos de los Apóstoles, y el Romano Pontífice, como sucesor de Pedro.

Suele decirse que los fieles poseen la infalibilidad pasiva por cuanto no pueden engañarse al aceptar las enseñanzas del Magisterio que, goza a su vez, de la infalibilidad activa. Mas surge

(79) *De Locis Theologicis*, lib. IV, cap. 6, ad 14.

inmediatamente la pregunta: los fieles en cuanto al magisterio en la Iglesia se comportan de modo meramente pasivo? Creemos firmemente que no. Tienen un magisterio activo, si bien no es el oficial. Su magisterio «ex spiritu» pertenece al orden de la vida y encuentra su fiel expresión en el sentido de la fe. El Espíritu Santo obra en ellos igualmente en lo tocante a la doctrina a fin de que ésta sea poseída fielmente por la fe y sea actuada, para percibir sus virtualidades, mediante la puesta en práctica de la acción propia de los dones. Por su vida de fe y de caridad, por la gracia y los dones, puede el sentido de la fe de los simples fieles llegar a descubrir virtualidades reveladas, que quizá pasen desapercibidas a los mismos teólogos. Virtualidades reveladas, que, conforme ya dijimos, encontrarán generalmente expresión en actos cultuales, que pasarán a ser revisadas por el Magisterio auténtico, que serán objeto de estudio para los teólogos, y que pueden finalmente ser definidas solemnemente (80).

Se ve, de esta manera, cómo los simples fieles pueden poseer un carácter activo y dinámico en orden al magisterio. Mas preguntamos: ¿qué relación existe, y cómo debe comportarse con el Magisterio auténtico?

Decía Melchor Cano que el sentido de la fe de los simples fieles tiene un papel importante en las cuestiones de fe (81). Teólogos hay que afirman que el Magisterio auténtico puede apoyarse en este argumento del sentido de la fe, para la definición dogmática de una verdad (82). Sostienen otros que el Magisterio auténtico no solamente puede sino que *debe* tener como base este sentido de la fe (83). Por éste se conoce la tradición, o mejor, como decía Mölher, el sentido de la fe es la manifestación subjetiva de la tradición objetiva. De él se sirve el Espíritu para que la Iglesia tome contacto explícito con la tradición.

El carisma de la infalibilidad de que goza el magisterio auténtico tiene su causa única en la asistencia externo-negativa

---

(80) BAINVEL, *o. c.*, pp. 94-99.

(81) *Lug. cit.*, lib: V, c. 6.

(82) Véase en KOSTER, *o. c.*, p. 131, la exposición y nombres de las diversas sentencias.

(83) VALENCIA, *o. c.*, 7, § 47.

del Espíritu Santo. Lo cual quiere decir, que los maestros auténticos han de emplear los medios de conocimiento y estudio indispensables para conocer si una determinada doctrina está o no contenida en la revelación, sin que el valor infalible de la definición dependa en caso alguno de estos medios. Las vías por las cuales el Concilio Ecuménico o el Romano Pontífice pueden llegar a conocer, que una doctrina pertenece al depósito revelado son, desde luego, su propio «sentir», el consentimiento de los Padres, la enseñanza unánime de los Teólogos, el consentimiento de los fieles. Por todos ellos puede manifestarse el Espíritu, y por eso la Iglesia debe atenderles. En cuanto a unas verdades elegirá el Espíritu la vía de los Padres y de la Teología, en otras será más bien en el sentido de los fieles donde se haga sensible. Decía Scheeben: «El Espíritu Santo como anima y dirige al cuerpo enseñante, así también vivifica y dirige, mediante la gracia bautismal, a todos los verdaderos fieles, no sólo exteriormente por medio del cuerpo enseñante, sino también *inmediate* et *ab intrinseco*, ya que les hace idóneos, más aún, les induce a una especie de publicación y atestación activa de la verdad cristiana» (84).

Que de he hecho haya sido tenido en cuenta para algunas definiciones dogmáticas nos lo prueba la historia de los dogmas. El Concilio Tridentino, al hablar del pecado original, apela al «iudicium et consensum Ecclesiae» (85), y cuando determina la verdad de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, recrimina a aquellos que interpretan el misterio «contra universum Ecclesiae sensum» (86). Especial importancia ha tenido en la definición de algunos dogmas.

En 1332 el Papa Juan XXII predicaba, como doctor privado, en Aviñón que las almas de los justos no gozarían de la visión beatífica sino después de la resurrección de los cuerpos y el juicio final. Gerardo Eudes, General de los Franciscanos, hizo suya esta opinión y la propagó, predicándola públicamente en París. Al oírla «magnum murmur inter scholas auditum est». Examinada la cuestión, los profesores de la Universidad de

---

(84) *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, Freiburg, 1933, I, p. 93.
(85) Denz., 787.
(86) Denz., 874.

París, y el Rey, inducidos por el sentir del pueblo, acuden al Papa para que defina la verdad «en el sentido que ha sido siempre defendido por la piedad del pueblo cristiano». Fue definida solemnemente por Benedicto XII el 29 de enero de 1336 (87). Así pues, en esta cuestión donde ni la Escritura ni los Padres nos ofrecen un claro y explícito testimonio, donde los teólogos se encuentran divididos y públicamente se enseña la doctrina contraria, se debe al sentir del pueblo fiel la posesión de la verdadera tradición objetiva (88). A este sentir de los fieles se unió posteriormente el sentir del Pontífice, y lo que antes era sólo criterio recto y seguro, vino a ser por la decisión del Papa, infalible.

Donde más activo se muestra el sentir de los fieles, como ya dijimos, es en la afirmación de los privilegios marianos. Las definiciones de la Inmaculada y de la Asunción de la Virgen son claro testimonio.

Pío IX, en la carta encíclica dirigida a los Obispos del orbe católico el 2 de febrero de 1849, antes de la definición de la Inmaculada, les decía: «...optamus autem vehementer ut..., nobis significare velitis qua devotione vester clerus populusque fidelis erga inmaculatae Virginis conceptionem sit animatus, et quo desiderio flagret ut eiusmodi res ab apostolica Sede decernatur» (89). Y en la Bula «Ineffabilis», apela al sentir unánime de la Iglesia haciendo suyas las palabras de Alejandro VII: «Antigua por cierto es la piedad de los fieles cristianos para con la santísima Madre Virgen María, que sienten que su alma, en el primer instante de su creación e infusión en el cuerpo, fue preservada inmune de la mancha del pecado original...» (90).

Es de notar que acerca de la Inmaculada no era el sentir de los fieles el único medio de conocimiento de esta verdad. Estaba sobre todo el sentir de los Obispos y de la Sede Apostólica, que alentó siempre esta creencia, como lo prueba el culto introdu-

---

(87) Denz. 530, 531; Cf. LE BACHELET, *Benoit XII*, en DTC, II, (1.°) col. 657-696; DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Parisiis, 1851, II n. 970-987.

(88) KOSTER, *o. c.*, p. 128.

(89) Cf. H. MARIN, *Documentos Marianos*, BAC, Madrid, 1954, p. 188.

(90) Ibid., p. 176: Const. «Sollicitudo Omnium Ecclesiarum», 8 de diciembre, 1661.

cido desde antiguo. Sin embargo la discrepancia entre los teólogos son bien conocidas y no necesitan exposición especial.

También ha de tenerse en cuenta que el sentir de los fieles no puede penetrar en la explicación de las cuestiones del dogma en cuanto tal. Les basta a ellos la afirmación de la verdad. Decía Cano: «Spiritus ergo suo quidem modo singulis promissus est, ut magnos doceat, doceat et parvulis; at parvulis lac potum dat (1 Cor., 3, 2), maioribus solidum cibum» (91). Pedir sobre estas cuestiones la opinión de los simples fieles sería «ut si a caeco sensum oculorum postulares» (92). Precisamente acerca del sentir de los fieles en torno a la Inmaculada afirma Cano: «Quod si propositionum absonarum consonarumque iudicium Ecclesia in vulgi auribus collocasset, illam certe propositionem: «Beata Virgo peccatum originis a primo parente contraxit, male sonare et pias aures offendere iudicaremus. Illa enim audita, vulgus sine dubio *perstringitur, percutitur, torquetur*» (93).

Pío XII al igual que Pío IX, antes de proceder a la definición del Dogma de la Asunción de la Virgen en cuerpo y alma a los cielos, rogó en su carta *Deiparae Virginis Mariae* del 1 de mayo de 1946, a los Obispos del mundo le expusiesen cuál era el sentir de su clero y el del pueblo fiel.

Y en la Constitución Apostólica «Munificentissimus» del 1 de noviembre de 1950 emplea el argumento del sentido de la fe de los Obispos y de los fieles. Toda la Constitución alude al argumento. Citaremos únicamente un pasaje de la misma: «Este singular consentimiento del episcopado católico y los fieles (bula *Ineffabilis Deus*: Acta Pii IX, p. 1.ª, vol. 1, p. 615), al creer definible como dogma de fe la asunción corporal al cielo de la Madre de Dios, presentándonos la enseñanza concorde del magisterio ordinario de la Iglesia y la fe concorde del pueblo cristiano, por él sostenida y dirigida, manifestó por sí mismo de modo cierto e infalible que tal privilegio es verdad revelada por Dios y contenida en aquel divino depósito que Cristo confió a su Esposa para que lo custodiase fielmente e infaliblemente lo declarase» (94).

---

(91) Cano, *o. c.*, lib. IV, c. 4.

(92) Ibid., cap. postremum, ad 14.

(93) Lib. XII, c. 10.

(94) AAS, 42 (1950), 753; Traducción castellana en H. Marin, *o. c.*, p. 639.

El Card. Newman, en su exposición sobre el testimonio de los seglares en materia de fe, aduce como ejemplo del valor del consentimiento de los fieles el comportamiento observado por ellos durante la crisis de la herejía arriana. Quizá al exponer la situación de aquel entonces haya recargado demasiado las tintas en cuanto a la actitud de los Obispos y exagerado también en cuanto a la fidelidad de los seglares. Pero Newman es firme en defender que durante la crisis arriana la verdad fue sostenida mejor por el pueblo fiel que por sus Obispos. Dice: «lo que defiendo es que en este tiempo de gran confusión, el sublime dogma de la divinidad de nuestro Señor fue proclamado, fortalecido, defendido (y humanamente hablando) asegurado, mucho más por la «Iglesia discens que por la «Iglesia docens»; que la generalidad del Episcopado como cuerpo fue infiel a su oficio, mientras que el laicado como cuerpo permaneció fiel a su gracia bautismal» (95).

Ya es sabido que el Card. Newman fue acusado, a causa de sus afirmaciones en esta cuestión y por su aseveración de que «no siempre la Iglesia docente ha sido el instrumento de la Iglesia infalible», de haber negado la infalibilidad. Acusación que el mismo Newman rebate y que hoy se trata de refutar (96).

De todo lo dicho se desprende que el Magisterio no puede proponer infaliblemente nada a la Iglesia que no se encuentre contenido en la Tradición que es la regla de fe de la Iglesia. Mas esta Tradición, vida y conciencia de la fe de la Iglesia, se manifiesta en el sentido de la fe de los Pastores, Padres,

---

(95) *On consulting the faithful in matters of doctrine*, en *The Rambler* 1859, p. 217. Sobre Newmann es conocido el influjo que ejerció Perrone. Ambos han sido objeto de estudios especiales. Puede verse la opinión de Newmann sobre esta cuestión, en *Pensées sur l'Eglise*, Paris, 1956; H. Fries, *J. H. Newmann Beitrag zum Verständnis der Tradition*, en *Die Müudliche Ueberlieferung*, pp. 65-122.

(96) En la edición alemana de las Obras de Newmann escribe su editor M. Laros: «Da wird nicht die Gabe der Unfehlbarkeit selbst geleugn net. sondern nur ein zeitweiliges Aufhören inhrer Funktionen behauptet und duchr geschitliche Tatsachen mit den Aäspruchen der anerkanten Kirchlieren Väter und Schriftsteller bewiesen, wobei das menschliche Versagen vieler Mitglider der lehrenden Kirche durch die desto grössere Treue des niederen Klerus und des Volkes wettgemach wird». Ausgewählte Werke, Mainz 1940, III, 309, n. 17). Cf. C. Balic, *Il senso cristiano e il progresso del dogma*, en Gregorianum, 33 (1952) p. 123. nota 54.

Doctores, Teólogos y simples fieles. De donde concluímos que toda definición ha de tener en cuenta este sentido de la fe. Siempre, desde luego, el sentido de la fe de los Pastores, mas en determinadas circunstancias, el sentido de los simples fieles, cuando el Espíritu Santo haya elegido con preferencia este medio para hacer conocer que una verdad está revelada.

No quiere esto decir que toda verdad dogmática haya de ser el resultado del sentir del pueblo fiel, y que nada pueda ser definido sino se ha oido antes el parecer de la Iglesia universal, de tal manera que el magisterio no fuese más que un detector de la fe del pueblo, y por éste regulado en su función magisterial (97). El Magisterio auténtico tiene prometida la asistencia infalible del Espíritu, y prescindiendo de todo otro medio puede definir las verdades reveladas. El es el Organo primero y principal donde reside la tradición viviente y conciencia de la fe de la Iglesia. Es, además, el Magisterio juez de la verdad, regla próxima de todo consentimiento. Todo otro medio de conocimiento de la revelación es secundario, normado y juzgado por el Magisterio.

Brevemente diremos que el sentido de los fieles en orden al Magisterio auténtico puede: 1) *orientarle* cuando se trata por ejemplo de una verdad puesta en discusión, cuando los pareceres están divididos, el consentimiento de los fieles puede ser norma orientadora hacia la verdad. 2) puede *despertar* el sentido de los Pastores, por cuanto el sentido de los fieles ha tomado la iniciativa acerca de una verdad que quizá no haya sido considerada por los Pastores. Movido por este sentido de los fieles, se procede al estudio, a la compulsación de esa verdad con los otros medios de conocimiento, y 3) puede *suplir* a veces otros argumentos para proceder a la definición solemne de una verdad mantenida por el consentimiento de los fieles (98).

---

(97) Fue condenada la siguiente proposición modernista: «In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia ut docenti Ecclesiae nihil supersit nisi discentis opiniones sancire», Denz., 1006.

(98) KOSTTER, *o. c.*, p. 135. Dice el P. Marín: «cualquier medio humano que la certifique de la existencia explícita o implícita de una verdad en el depósito revelado es medio suficiente para que, asistida por el Espíritu Santo, pueda definir esa verdad. Entre esos medios figura el *sentir* del pueblo fiel tanto o más que el raciocinio teológico», *o. c.*, p. 399.

El sentido de los fieles debe: 1) *someterse* al juicio del Magisterio para que compulse la legitimidad de su creencia; 2) *aceptar* las correcciones, encauce, aprobación o repulsa de tal creencia; 3) *obediencia* plena a la decisión última. La razón de esto es sencilla. Porque el Espíritu Santo que habla por el sentido de los fieles es el mismo que habla por la Jerarquía. No puede el Espíritu contradecirse. Ahora bien sabemos que la infalibilidad ha sido sólo prometida a los bispos, y que sólo éstos son los maestros auténticos ex officio. De donde, en caso de aparente contradicción, ha de obedecerse plenamente a la Jerarquía, pues lo que se cree ser obra del Espíritu será más bien obra del espíritu propio. Escribíamos en otra ocasión: «Por eso se impone el discernimiento entre lo que verdaderamente viene de Dios y es de fiar, y lo que viene de nosotros mismos. Pues precisamente la Jerarquía con sus enseñanzas y en último término con sus decisiones, es la que nos permite tal discernimiento; y en consecuencia la que nos permite el uso de la inspiración interior. Lejos de suprimirla, la depura» (99).

Por lo demás, no hay que olvidarse de la verdadera interacción que existe entre el Magisterio y el sentido de los fieles. No es lo común el que vayan separados uno de otro. El sentido de la fe tiene su alimento natural en la enseñanza del Magisterio (100).

Concluímos este apartado con las atinadas palabras del sabio teólogo P. Marín Sola: «Por ambas vías corre y se desarrolla la savia dogmática, la vida sobrenatural; a ambas debe atender y ambas debe apreciar por igual todo verdadero teólogo, como todo verdadero historiador de los dogmas; pero siempre y ante todo mirando, si no quiere extraviarse, al faro que ilumina una y otra vía, y que no es otro que la autoridad infalible de la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, única *causa principal* del desarrollo dogmático, y de la cual la *ciencia* del sabio, como la *piedad* del santo, no son sino instrumentos» (101).

---

(99) *Iglesia, Jerarquía y Carisma*, en LA CIENCIA TOMISTA, 86 (1959), p. 60; Cf. Y. MOTCHEUIL, *Aspectos de la Iglesia*, Madrid, 1957, p. 121; CONGAR, *Jalons...*, p. 399 ss.

(100) Cf. P. BROUTIN, *Mysterium Ecclesiae*, Paris, 1954, p. 247.

(101) *O. c.*, p. 404.

CONCLUSION

Hemos visto en las páginas que anteceden la naturaleza y modo de actuar del sentido de la fe. Este argumento que, en breves frases, fue afirmado por Melchor Cano, otorgándole un puesto en su Tratado *De Locis Theologicis*, ha sido desarrollado con mayor amplitud por la Teología posterior. Sin embargo, justo es recordar, una vez más, en este su centenario, que él fue el primero que sentó los fundamentos sobre los que había de basarse la teología del sentido de la fe, el primero en afirmar su importancia en el desarrollo dogmático de la revelación y en establecer que el consentimiento de los fieles en una verdad es criterio recto y seguro para el conocimiento de la tradición divino-apostólica.

P. Claudio Garcia Extremeño, O. P.
Avila

La Teología Clásica y las últimas tendencias en el concepto de Teología

En los últimos años se viene dedicando una atención casi desmesurada al estudio de la naturaleza de la Teología. Esta atención ha pasado a ocupar un primer plano, hasta tal punto que se ha erigido en preocupación, ha llegado a la categoria de problema, de tema fundamental, de cuestión. Mas esto no nos extraña, porque las múltiples actitudes modernistas, que conducen a una teologia de tantas direcciones, han obligado a los teólogos a preguntarse por *la suerte misma* de la Teología. Y de este modo reflexivo la cuestión inicial —qué es Teología— ha transcendido su inicial planteamiento de mera introducción y estudio incidental para colocarse en la línea de los mayores problemas cuya solución urge. Problema, en verdad, de preocupación y hasta de pavor, plenamente justificados, porque se trata, en definitiva, del porvenir y de la eficacia de la Teología en cuanto «ciencia de la fe», en algún sentido necesario ad salutem.

Notemos, desde un principio, que esta atención no se polariza sobre un punto particular escogido entre la complejidad de temas que se estudian en su Introducción. Abarca todo el conjunto temático de la teología reflexiva, toda la teoría sobre la Teología, en su existencia, en su naturaleza, en su metodología, en su estructuración interna, en su funcionalidad. Y esta múltiple variedad de sentidos o tendencias es la que cristaliza en una en una dirección o sistema que, cremos, dista mucho —según una apreciación inicial— de la posición clásica de la Teología tradicional, perfectamente definida por los más preclaros autores. Todos estos movimientos son exponentes de la vitalidad in-

terna de la Teología que exige su desarrollo evolutivo, pero más nos parecen sacudidas violentas que movimientos vitales y conscientes. La H. G. ha llamado la atención sobre los movimientos creacionistas de la teología nueva, pero esta misma actitud revive con variados matices en la situación actual, y aún dentro de teorías que se presentan con signo de ortodoxia se oculta un peligro que es preciso desenmascarar y reducir a autenticidad.

En el fondo de todo el problema no se trata sino del eterno binomio fe-razón, aunque presencializado desde nuevas perspectivas. Y en un sentido más inmediato trátase del replanteamiento de la antigua primera cuestión *Utrum Theologia sit scientia*. Que es pretender comenzar a elaborar una teología como si hasta el presente nada se hubiera hecho, o como si la tradicional estuviese desorientada desde su misma iniciación. Y es así como nos trasladamos automáticamente a los comienzos mismos de la sistematización «científica» de la teología en el siglo XIII, y al esfuerzo de Sto. Tomás en la orientación definitivamente válida de una sana Teología. La historia ha reconocido siempre en la obra de Melchor Cano —De locis theologicis— la *metodología* clásica de toda la organización teológica, con valor universal. Y es hoy especialmente urgente hacer revivir su magisterio, cuando las nuevas tendencias en el concepto de Teología pretenden eliminar el concepto clásico tradicional.

Esto no quiere decir que patrocinemos una teología exclusivamente del siglo XIII, pero tampoco que aceptemos una teología solamente del siglo XX. Porque la vida de una idea no se puede reducir al solo hecho de su aparición en la historia, ni al estado de actualidad del momento, sino que debe estar integrada por la aportación de todos sus momentos reales, que son los que dan la pervivencia a una teoría vital. Por eso emulamos una teología que, trascendiendo sus estadios temporales, llegue a integrarlos en un concepto unitario perfectivo. Y por esto mismo, que critiquemos una postura que implica o pretende una disociación entre lo clásico y lo nuevo, no una integración constructiva, que hace un enfrentamiento entre los dos momentos históricos, una irreductibilidad, que es, en último análisis, hacer una teología «otra».

SITUACION Y SENTIDO DE NUESTRO ESTUDIO

Acabamos de decir que la Teología —en su dimensión reflexiva— entra dentro de los grandes temas específicamente teológicos. Ha tomado conciencia de sí misma, y porque se ve herida de muerte se agita en su interioridad buscando sobrevivir tras el combate con las nuevas teorías. La situación, pues, no se puede exponer al equívoco. Se trata exactamente de la entraña misma del problema, en su posición más íntima y radical. No es ésta una ocasión para divagar por sus exterioridades dejando intacto el núcleo vital. Es la hora de afrontar la Teología en el sentido de buscar su *biografía,* su vida profunda y auténtica. Y decimos vida profunda de la Teología porque los abundantes estudios hoy existentes sobre la materia no llegan generalmente al plano de lo biográfico. Se quedan en lo puramente biológico, otros menos llegan a lo psicológico, y muy pocos alcanzan la altura de lo estrictamente vital, biográfico.

La perspectiva histórica que mira a la Teología como extendida en el tiempo y aprecia su evolución como resultado de su realidad interna, hoy apenas si ofrece interés, y queda ampliamente analizada en los trabajos de investigación (1). No consigue ofrecernos sino una biografía de carácter biológico, un análisis puramente inicial, que para el presente, sobre ser insuficiente, está superado. La otra serie de estudios, que pudiéramos llamar psicologistas, atienden preferentemente al aspecto epistemológico de la Teología: la encarnación de la fe en la razón humana, y la colaboración del sistema aristotélico como vehículo que hace posible la «intelección de lo divino». Suministra los materiales que la Teología necesita para su propia realización, y al propio tiempo atiende a sus manifestaciones como resultados de su vivir interno. Tampoco creemos que hoy se deban afrontar en este sentido exclusivo los problemas que presenta la Teología. Sería caer en un estacionamiento, por cuanto que estando en su mayor parte resueltos, son estacionarios (2).

---

(1) CONGAR, J. M., O. P., Theologie, D. T. C., 342-502.

(2) CHENU, M. D., O. P., Introduction a l'etude de S. Thomas d'Aquin. Paris, 1950; La theologie comme science au XIIIe siècle. Paris, 1943; BONNEFOY, I. F., O. F. M., Origène theoricien de la mèthode theologique.

Nos interesa hoy la Teología en lo que tiene de biografía, de *vida del espíritu*. En lo que trasciende a lo biológico y psicológico. En lo que tiene como exclusivo e incomunicable. La Teología en sí. Nos sería demasiado fácil hacer un estudio sobre las dos etapas primeras, pero preferimos exponernos a introducirnos en esta tercera perspectiva porque creemos que la atención actual debe conducirse en esta dirección y preocuparse por ver sus últimos reductos. Sólo el vitalismo modernista puede enfrentarse con la Teología cuando ésta sea considerada en su vitalidad interna. Aquí es precisamente donde se plantean los interrogantes, donde tiene sentido hablar de la crisis teológica actual. ¿Responden las nuevas tendencias a una crisis en la intimidad de la teología clásica? ¿Son una superación, una perfección «in eadem sentencia», o implican una aversión hacia lo antiguo, y una decisión de querer comenzar a construír la Teología desde sus más radicales principios? ¿Estamos constatando una antinomia entre lo antiguo y lo moderno, o podrá asimilar la Teología clásica las aportaciones innovadoras de la moderna?

Una Teología segura de sí misma no puede negarse al progreso y es por su propia esencia perfectible, como vital, por las nuevas aportaciones de los teólogos. Rechazará elementos inasimilables o que la puedan destruir en su propia raíz. Pero si hay una afirmación de la vitalidad interna y sólo se pretende reanimar esta actitud será la más noble.

Así, pues, enunciaremos un «status quaestionis» de la actualidad, para centrarnos en la idea de la Teología Clásica, y desde ella criticar los movimientos o tendencias actuales.

Melanges F. Cavvallera. Tolosae, 1948, 87-145. GAGNEBET, R., O. P., La nature de la theologie selon S. Thomas d'Aquin. Parisiis, 1939; CUERVO, E., O. P., La teología como ciencia y la sistematización teológica según S. Alberto Magno. La Ciencia Tomista, 46 (1932), 173-199; Abundante bibliografía en Xiberta, M. B., Introductio in sacram theologiam, Matriti, 1949.

I.—UN BALANCE DE LAS DIVERSAS ORIENTACIONES ACTUALES

1.—*Carácter general: sentido existencialista de la Teología.*

El criticismo de los últimos tiempos se ha esforzado en darnos una visión de la teología tradicional afectada por el signo de un exagerado *esencialismo*. La teología habrá degenerado hacia un vago conceptualismo, se habrá convertido en una formalidad abstrusa y así, más que árida, se ha convertido en una cosa muerta. Y el uso que hace de una filosofía anticuada, inactual, entorpece y hasta inhabilita al teólogo para hacer teología. De este modo, filosofía escolástica y teología tradicional han de ser revisadas, puestas al día, para hacer de ellas ciencias válidas para la realidad de la vida humana. Este infeliz criticismo, generalmente oculto, de resabios contra todo lo tradicional, es el que dirige en la penumbra la elaboración de tratados de teología de mentalidad moderna que se presentan con vestidura de investigación bien cuidada. Responden en el fondo a esta misma idea directiva, y, proponiendo nuevas radicales perspectivas, se hacen nocivos para la marcha de la teología por esta ideología constructiva que implican.

Como respuesta a esta postura se ha pretendido suplantar la teología clásica por la teología nueva, sustituir los moldes antiguos por un sistema distinto: que el objetivismo ceda su puesto al subjetivismo, que el entendimiento sea sustituído por la percepción vital, que el carácter de «ciencia» sea eliminado y en su lugar se imponga el sentido «sapiencial». Y así quedan abiertas las puertas a todo inmanentismo creacionista, a toda suerte de subjetivismos vitalistas, y se vuelve muy fácilmente a hacer revivir las historias de «alumbrados». Esto es plantear la teología en el campo de un marcado *existencialismo* donde no es difícil predecir funestos resultados.

Se abandona el sentido de ciencia «per demonstrationem», para admitir una ciencia en sentido moderno (3), que Santo Tomás conoce como «simplex notitia rei» (4). Se elabora una teología

---

(3) XIBERTA, Ib., p. 249.

(4) De Verit. q. 17, a. 2, 2m.

«vital», que remplaza a la teología «racional». Y la función del teólogo se limitará a constatar, como manifestaciones más sensibles, las actualidades subjetivas más que los aspectos entitativos de las cosas. Una teología que se preocupa primariamente del *bonum* del ser, de su percepción arracional y de las reacciones vitales del sujeto. Esta teología mira al *acto segundo* de las realidades de la fe, al *proprium*, por oposición a la clásica que busca el *acto primero*, la esencia de los problemas, como especificativo formal. Se trata, así, de una disociación en la estructura interna de los objetos y del hábito. Y esta teología vital, de la experiencia, o constatación de lo divino en cuanto experimentado, no tiene otra misión que la de hacer de la vida humana un *campo experimental* del contenido de la fe, cuya estimación consciente se llamará teología. Más tarde se dirá que ésto es una *respuesta* o *testimonio* de las realidades sobrenaturales, y que, como tal, es *sobrenatural, santificante*. Y así la teología pasa a ser carismática, sapiencial, efecto del don de Sabiduría, reacción anímica en la línea del Espíritu.

Pero esta tónica se manifiesta paulatinamente en evolución, en las diversas *especies* de teología: desde la simple posición existencial se llega a la sobrenaturalidad santificante y carismática de la teología.

2. *La Teología Positiva.*

Históricamente la teología positiva se presenta como una reacción frente a las críticas contra la teología clásica, provenientes del nominalismo, de la reforma, de la teología del siglo XVII, del racionalismo y del modernismo (5). Se preocupa del dato revelado, incorpora nuevos métodos, se apoya en las nuevas disciplinas auxiliares de investigación. La disociación que el nominalismo y la reforma habían introducido en el seno de la teología entre conocimiento humano y fe, y la teología del siglo XVII entre teología y moral, teología y mística o vida espiritual, pretende la positiva armonizarlo en una estructura superior, e integrar en ella la dirección de la vida humana y el estudio de la vida espiritual, así como sus funciones especulativa y práctica, desde unas perspectivas «eclesiásticas».

---

(5) CONGAR, J. M., O. P., Ibd., 443.

La teología especulativa, que venía fijándose, como ciencia, en la fe —ciencia de la fe— buscando un *intellectus fidei*, viene ahora, por la positiva, a fijarse en la fe, en el sentido de buscar un *auditus fidei* (6). Es la percepción misma de la fe, donde la aportación «racional» casi se diluye y queda siempre reducida a la mínima expresión. Quiere encontrar en el dato la realidad total de la economía de la salvación, entregado a la comunidad creyente en la Escritura y Tradición, y aplicado por el magisterio de la Iglesia. De esta manera la positiva es esencial para la marcha de la teología por cuanto que precisa, analiza y sitúa los principios de donde parte ésta.

Pero esta «especialización», impuesta en la raíz misma de la teología, puede fácilmente convertirse en peligrosa. Es abrir la puerta para torcidas interpretaciones y una invitación para que, con su desarrollo en el tiempo, se llegue a extremismos. En primer lugar, está a la vista una disociación profunda entre especulativa y práctica o positiva, cuando inicialmente nacieron para compenetrarse, al no transcender sus inmediatas situaciones en función de una ulterior síntesis. Las distancias se van alargando y no se reconocerá como válida sino la «conclusión» positivista, donde se excluye formalmente toda «categoría racional», por la sola razón de que no se encuentra en las fuentes. Se llega así a una metodología dispar, formalmente exclusivista.

La teología, de este modo entendida, da un paso más definitivo para verse enrolada dentro del sentido de la fe y de la vida cristiana en la comunidad eclesiástica, se experimenta inmediata e intrínsecamente ligada a la vida, o a hacer una misma cosa vida y teología, conocimiento y experiencia. Y llega a un último estadio en el que la teología se puede definir como la estimación o percepción consciente de la fe en la vida humana. Y porque la fe es sobrenatural y contiene realidades santificantes la proporción o habilitación del teólogo para recibirlas se constituye por su sobrenaturalización y espiritualidad. Y con ello se consigue que el teólogo es formalmente un creyente, y que la teología es el vivir la vida de la fe, porque la aportación racional es tan sólo instrumental y su condición «pedagógica» ha de ser transcendida en servicio de la vida que importa la fe.

(6) CONGAR, J. M., O. P., Ibd., 463.

De la justa posición inicial se llega a extremismos que en última instancia destruyen la naturaleza de la Teología, y más aún, hasta la existencia de una «ciencia» teológica, al menos en su concepción clásica. La teología llega así a constituirse en carisma, en contemplación o vida sobrenatural, que es exactamente un efecto no del hábito de ciencia sino del don de sabiduría. Gran parte de la teología moderna está concebida dentro de esta línea, de teólogos vitalistas, espirituales. Los que insisten en su carácter de «ciencia», conservando este perspectivismo, o le dan un sentido equívoco, o analizan sus «actos» científicos en una correspondencia que no está calcada en la clásica concepción aristotélico-tomista. Frente a esta situación también contamos con estudios de sano criterio, continuadores del pensar tradicional.

Una teología sobre estas líneas generales está más por la parte del agustinianismo que por la vertiente del tomismo. Sto. Tomás ya había conocido este sentir y vislumbrado su alcance. Por eso lo recoge, lo critica, y establece su dirección «clásica»: la teología es sabiduría en el sentido aristotélico —per studium— que produce su acto imperando su función «científica», no en el sentido agustiniano —per inclinationem— que es estimación sápida, vital, existencialista, sobrenatural, del contenido de la fe. La Teología no es un carisma, es una ciencia, no infundida sino adquirida por el estudio mediante la demostración ex principiis e in principiis.

El positivismo ha evolucionado hasta llegar a una situación existencialista extrema y hoy nociva para la eficacia de la teología. Pero es que en su misma posición original no supera los límites existenciales. Las «fuentes» —Escritura y Tradición, en el magisterio viviente de la Iglesia— están esencialmente situadas en el plano de lo fenoménico, nos dan el dato, la existencia de las cosas transcendentes a la razón humana. Y no se pueden concebir si no es en este sentido. Por el contrario la teología está en el plano de lo esencial —inteligencia de los misterios—. Y de aquí que un exclusivismo por el estudio del dato niegue formalmente una teología concebida al estilo de la tradicional. No podemos olvidar que la positiva es necesaria para la Teología por su precisión criticista y estimativa del sentido de la fe. Pero con ella tan solo tenemos aclarado el punto de partida de la teología, que no es formalmente teología, con su aportación

instrumental, a situarse en la «conclusio» que se origina ex principiis y vuelve a encontrarse «in principiis».

Habrá que insistir en las «especializaciones» de la teología y en el auge a que han llegado los estudios positivos en materia bíblica, patrística, litúrgica, para constatar un marcado acento vitalista en cada una de sus esferas respectivas. La teología viene a ser interpretada como un servicio a la vida cristiana, más exactamente, se viene a hacer de ella la misma vida cristiana: una respuesta sobrenaturalizada a la estimación del depósito revelado. Pero esto mismo es la mayor negación de una teología entendida al estilo clásico.

3. *La Teología Kerigmática.*

También conocida con el nombre de teología de la predicación, de la palabra, y del *testimonio*. En su aparición se presenta como una reacción contra la teología tradicional (7), y es, inicialmente, una subversión de sus elementos esenciales. Aspiran los iniciadores de esta corriente a reorganizar los materiales teológicos desde un método que garantice la vitalidad plena de la teología. Mas esta organización no se centra en Dios sub ratione Deitatis, sino en Cristo, en quien confluyen todas las realidades del mensaje divino, como los radios en el centro de la circunferencia (8). Y Cristo es considerado como realidad vital, para rehacer una vida cristiana. En definitiva para esta teología sólo importa ver que el cristianismo es un mensaje de salvación, un camino de bienaventuranza, una señal de vida, un don del Padre (9).

Parten, como de su punto original, de que la teología tradicional, por su objeto central y método científico, *no es válida* para satisfacer las exigencias de la vida cristiana, y llegan, como a punto de destino, a estructurar todas las verdades recibidas en torno a Cristo, y la vida de Cristo, como inserta en la

(7) Esteban Romero, A. A., La controversia en torno a la teología kerigmática. XV Semana Esp. de Teología. Madrid, 1956, p. 374.

(8) Jungmann, J. A., Le problème du message à transmettre, ou le problème kerigmatique, Lumen Vitae, 5 (1850), p. 274.

(9) Schmaus, M., Teología dogmática, t. I. Madrid, 1960, p. 60; Jungmann, J. A., citado por Esteban Romero, Ibd., p. 375.

vida humana, esencialmente cristiana (10). Y es así cómo la vida del cristiano se convertirá en un testimonio viviente de Cristo, cómo las verdades teológicas sirven para la vida, son la vida misma del cristiano.

Estamos, pues, de lleno en un plano sobrenatural, santificante. Y sólo así se puede ser testigo, dar testimonio, de las realidades que integran la economía salvífica.

4. *La Teología Viva del Dios viviente.*

Tal vez sea esta la expresión más feliz para constatar la realidad del estado actual de la teología. La positiva, que ha comenzado por separarse de la especulativa por exigencias de su propia posición, termina en esta respuesta experimentalista de Dios. El Dios, objeto de la teología, debe ser considerado no por el aspecto escible-especulable, sino desde la vertiente dinámica contemplable-experimental. El sujeto de esta teología no es el entendimiento sino el sujeto total, que busca primariamente el sentimiento de lo divino, aunque no renuncie totalmente a una estructuración metódica que hace la aportación «intelectual». La inserción en el campo de la fe se hace por el «auditus fidei», en virtud de una *iluminación divina* (11), y la misión de la teología consistirá en trasportar al hombre al plano de lo sobrenatural por la estimación subjetiva de Dios. La teología no es sino la *palabra* de Dios —autodeterminación— y la *respuesta* a esta palabra: «esa palabra con que *el oyente contesta al que habla*. El intercambio de vida espiritual radica en la palabra dicha y en la palabra respondida» (12). Estamos así de lleno en la línea de una teología carismática, espiritual, santificante (13). Y es una postura que hace desaparecer totalmente la idea de una teología tradicional, por ser aquélla la única actitud aceptable frente a Dios.

Con este movimiento quedan resueltos, para algunos teólogos, lo que los anteriores insinuaron en un principio: el Dios

---

(10) RAHNER, H., S. I., Eine Theologie der Verkündigung. Freiburg, 1939. p. 35-26.

(11) SCHMAUS, M., Ibd., p. 23.

(12) SCHMAUS, M. Ibd., p. 19.

(13) SCHMAUS, M., Ibd., p. 33.

sobrenatural, que salva y vivifica, es percibido en el hombre sobrenaturalmente, y esta constatación experimental es lo que propiamente ha de llamarse teología. Cualquier aportación «racional» que pretenda internarse en el campo de la fe, por falsificar y destruir su contenido, es ilegítima, por cuanto que la sitúa en un campo que le es del todo ajeno. La «racionalidad» se hallará en ella para *buscar* y *defender* las verdades de fe en sus propios lugares, para dar testimonio, como campo experimental, de la vida divina comunicada, para confeccionar una solucción de experiencias subjetivas en esta vida de la fe. Tal teología nos traslada a una vida cristiana en su más alto sentido, se ha identificado con ella. Y de este modo la teología ocupa exactamente el puesto del don de sabiduría en el alma del creyente.

5. *La intervención de la Humani Generis.*

Los estudios teológicos que ha ocasionado la H. G. han puesto suficientemente al descubierto los fundamentos de las nuevas tendencias (14). Es este un punto en el que no es necesario insistir, si no es para insinuarlo. La encíclica condena el movimiento que importa la teología nueva, y propone una solución para la creciente preocupación de los teólogos: *la teología de la Iglesia.* ¿Cuál es esta teología? (15). Evidentemente no puede tratarse de una marcada teología vitalista —como lo es la actual— desconectada de su fundamentación «objetiva». Pero tampoco será una teología totalmente desconectada de la vida, como lo era la tradicional en su estadio último de «decadencia», contra el que reacciona la moderna. La encíclica propone una teología que, fundándose en el ser, sirva para la vida, y que orientándose hacia la vida termine últimamente en la posesión del ser divino. Esta es la verdad de la actual cuestión del problema teológico.

La razón, pues, de esta situación actual estriba en la disociación profunda entre ser y vida. Y comienza originalmente como

---

(14) SAURAS, E., O. P., Inmanencia y pragmatismo de la Teología. Rev. Esp. Teol., 5 (1945), pp. 375-403; CUERVO, E., O. P., La Nueva Teología y la Teología de la Iglesia, C. T., 240 (1951), pp. 337-380; RAMIREZ, S., O. P., Teología nueva y Teología. Madrid, 1958.

(15) CUERVO, E., O. P., Ibd., p. 368.

una reacción y contrarréplica a la clásica, en lo que ésta tenía de decadente, no de validez universal.

II.—LA TEOLOGIA CLASICA: SU NATURALEZA

1. *Sentido precisivo de teología.*

Nos situamos ahora ante un problema que han planteado directamente algunos teólogos modernos ante la inminencia de las tendencias del momento. Es el sentido y alcance que puede tener la expresión de Sto. Tomás cuando pone al frente de la Summa, como cuestión introductoria a toda la teología, el enunciado *De Sacra Doctrina*. ¿Se refiere aquí el Angélico a la teología precisiva de las *conclusiones*, o se refiere cumulativamente a *todo posible conocimiento* que el hombre puede tener sobre Dios y las cosas divinas, incluídos el de las conclusiones?

En efecto, Sacra Doctrina o Teología puede tener varias significaciones:

a) Teología se aplica a todo y cualquier conocimiento de Dios *sub ratione deitatis* (se excluye el conocimiento desde la teodicea, que lo hace desde otra razón formal). Y abarca tanto el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, como el que el bienaventurado tiene por la «visio beatífica» y por la ciencia «matutina» y «vespertina» in patria (16).

b) En un sentido más restringido Teología es el conocimiento que el hombre puede tener de Dios, según la razón formal de deidad (in via), es a saber, un conocimiento sobrenatural, como es el que da la fe, los dones intelectuales, la profecía, la experiencia religiosa.

c) Y en un sentido preciso y propio entendemos por teología un modo exclusivo y específico de conocimiento de Dios. Se define como «el hábito científico de las conclusiones teológicas, acerca de Dios y las cosas divinas, adquisibles por demostración de los principios revelados por El de sí mismo» (17). Es el conocimiento de Dios desde la revelación virtual o implícita.

---

(16) Summ. Theol., I. 58, 7.

(17) «Habitus conclusionum theologicarum de Deo rebusque divinis per demonstrationem acquisibilis ex principiis ab ipso Deo de seipso revelatis». RAMIREZ, J. M., O. P., De beatitudine, III, Matriti, 1947, p. 329.

En este último sentido tomamos formalmente la teología, que es por lo mismo, radicalmente sobrenatural porque parte de la fe, y es entitativamente natural, porque conoce no desde la fe, sino desde la razón iluminada y elevada por la fe, desde la *analogía fidei*, mediante raciocinio y demostración. Es, pues, uno de los modos de conocimiento divino, que se distingue específicamente de los demás, y que por lo mismo no puede salir de sus propios límites para ser tomado unívocamente con el específico de los hábitos superiores a él, como lo es la fe, los dones, modo deífico. Una teología así entendida, según su preciso sentido, es un hábito científico natural, que en modo alguno puede ser identificado con los hábitos sobrenaturales. Ahora bien, la distancia que hay entre la teología clásica y la modernista es precisamente la que hay entre lo natural y lo sobrenatural, entre el campo de la fe y el campo de la razón humana. Las corrientes modernas se sitúan —en sus últimas manifestaciones— en la región de una *fe experimentada* y la tradicional en la región de una «*fides quaerens intellectum*». La oposición es marcadamente señalada.

El nervio de toda la cuestión está claro que se resuelve en el modo de conjunción de la razón y la fe, que los modernos la ven irreductible, mientras que los antiguos la reciben como una inserción de lo sobrenatural en lo natural de un modo homogéneo, de acuerdo con una pedagogía divina, por cuanto que «gratia perficit naturam». Es esta una tesis que no ha sido comprendida por los modernos, y por eso es criticada (18). Tampoco lo podía ser el modo de intervenir la razón y colaborar con la fe, así como no podían llegar a comprender el *ens supernaturale* teológico, objeto de la teología. De aquí que hayan tenido que solucionar el problema discurriendo por otras vías, negando la colaboración instrumental de la razón en el *conocimiento analógico* de las verdades recibidas, y capacitándose para estimar y sentir estas verdades desde el «auditus fidei», y no desde el «intellectus fidei». Y con esto se elimina no sólo la existencia de la teología, entendida al estilo clásico, sino hasta la posibilidad misma de su existencia. Y llamarán teología a cierta interven-

(18) Véanse las exposiciones de Chenu, Charlier, Soiron, Koepgen y Daniélou, en Xiberta, Ibd., pp. 92-115.

ción de la «función humana» en la investigación, ordenación y estructuración de la fe en sus propias fuentes. Y aún en este sentido puramente ministerial, porque el teólogo se detendría últimamente en apreciar el complejo del mensaje salvífico, al que *responde* no con la intelección sino *con la obediencia* (19). Es, pues, variar totalmente el significado de la teología tradicional, y vaciado, darle un contenido nuevo, que es el que la teología reconoce como efecto de los dones intelectuales.

Pero hemos dicho que prescindimos de la situación epistemológica, así como de la histórica, y nos vamos a fijar en la realidad de su contenido, no en el modo de realizarse en el sujeto. Sólo así se podrá situar el problema y enfrentar con las corrientes modernas.

2. *Método para estudiar su naturaleza.*

Los teólogos modernos prescinden de la perspectiva clásica cuando pretenden darnos una visión de la naturaleza de la teología. Al menos son muy contados los estudios actuales que se colocan a la altura metodológica de los antiguos. Y esto es grave porque en esta inicial cuestión de método estriba la garantía de una clara solución. Sólo por no atender a la posición recta del problema es por lo que se llega a una confusión y equívoco en su estructuración y funcionalidad. La teología no se puede estudiar en un sentido unilateral, como si solamente existiese «in via», porque corre el peligro de no llegar a ordenar convenientemente *sus actos* en su jerarquía interna, de no ver claro el acto específico, y de llegar a dar primacía a actos que tan sólo lo son condicionalmente. Y es entonces cuando tiene lugar la posición modernista.

La teología tradicional comienza por buscar la perspectiva de la teología, que hasta nos parece rudimentaria de puro obvia. La teología ocupa epistemológicamente un puesto intermedio entre la teodicea y la fe. Es un conocimiento de Dios, y como tal supone una realidad, a modo de *principio,* y que de ella se deduzca otra a modo de *conclusión.* Esto es de necesidad en todo conocimiento de ciencia o saber probativo. La teología toma por principio a Dios mismo y las realidades divinas, de las que

(19) SCHMAUS, M., Ibd., 35.

parte por obra de raciocinio. Pero de Dios, sobrenaturalmente considerado, no podemos conocer nada sino es por la revelación. Así, pues, serán dos los modos de conocer a Dios, según que la revelación sea clara —in patria— o sea oscura, in via. Y estos dos momentos de una misma teología específica se diferenciarán por esta visión clara, inmediata, de posesión objetiva de sus principios evidentes, o por la visión oscura, mediata, de posesión cognoscitiva de sus principios inevidentes presencializados por la fe. De este modo la teología tendrá dos estadios, el perfecto y el imperfecto. La fe se relaciona inmediatamente con los principios revelados, la teología lo hace mediatamente, de un modo virtual, deduciendo de ellos por discurso propio.

La conclusión primera será ésta: la teología es de la misma especie in via e in patria, y se diferencia accidentalmente por el estado de perfección o imperfección que causa la evidencia actual o la virtual. En el primer sentido es conocimiento o ciencia perfecta, en el segundo lo es imperfectamente, *ad modum scientiae*, pero esencialmente ciencia, porque la no evidencia actual no está exigida por la forma y objeto teológicos, sino por la condición del sujeto del hábito de la teología (20).

3. *Su naturaleza.*

A) *Por parte de la forma: hábito-ciencia.*

La teología tradicional ha comenzado asentando que la teología es esencialmente ciencia, y que esta ciencia es específicamente una, la misma, en sus dos estadios, de perfecta e imperfecta, es decir, que la teología incoada in via llega a ser teología consumada in patria. En ambos estadios conserva su especie átoma. Pero pasa ahora a decirnos que para comprender lo que es la teología in via, es necesario comenzar por saber lo que es ésta in patria. Porque las cosas tienen su plena inteligibilidad cuando alcanzan su plena y perfecta razón de ser. Y es in patria donde tiene su ser perfecto, donde sus actos funcionales se encuentran en toda su pureza específica. Y porque la especie es común a los dos estadios, para estudiar la teo-

(20) CAIETANUS, In II-II, q. 1, a. 5; Ionn. a S. Thoma, Curs. Theol., I, disp. II, a. I-III, Parisiis, 1883, 442-470; VITORIA, F., O. P., De Sacra Doctrina, ed. C. del Pozo, S. I., Arch. Teol. Grand., 20 (1957), p. 359, n. 37 sig:

logía in via hay que comenzar por afirmar los actos específicos, como efectos formales, e integrarlos con los demás que por no ser específicos son cumulativos, debidos consecuentemente no a exigencias de la forma en sí, sino a la condición del estado en que se encuentran. Por eso los autores clásicos no se han detenido a analizar minuciosamente, como lo hacen los modernos, la cuestión de la evidencia y certeza requeridas para el estado de ciencia (21). Para ellos es un problema resuelto en el que no se debían detener.

a) *La teología perfecta, in patria.*

Juan de Sto. Tomás es el más explícito: la teología de los bienaventurados es verdadera y propiamente ciencia. La razón es *manifiesta,* porque esta teología versa a cerca de conclusiones *deducidas* de principios ciertos y evidentes, «per bonam consequentiam».

El estado de término se constituye específicamente por la visión que sucede a la fe del estado de via. Pero este conocimiento inmediato no es propiamente el conocimiento científico-teológico de que hablamos, porque éste es discursivo, si bien lo sea de un modo eminente. La teología que se continúa in patria es un hábito inferior a la ciencia beatificante, y permanece sustancialmente como hábito de las conclusiones. Pero los principios de donde parte son evidentes, como lo son para la ciencia «matutina». Se subordina a ésta, no a la beatificante. Y es por ello ciencia formalmente «vespertina».

La misión de esta ciencia es bien manifiesta: presta toda su atención al conocimiento de las conclusiones, partiendo de principios evidentes propuestos por la ciencia matutina. No se tiene que preocupar por los principios, ya que se le presentan evidentes e inmediatos por un hábito superior. Todo su objetivo es *la deducción* de las conclusiones según discurso formal eminente. Las conclusiones tienen su última resolución inteligible en los principios, pero su actualización no es función de la teología —tan sólo es del conocimiento de las conclusiones— sino del hábito de los principios, de la ciencia superior. Esta es la función o acto de la ciencia: *deducir.* Y como hábito sapiencial tiene

(21) Alonso, J., C. M. F., La Teología como ciencia, 5 (1945), 544.

también otro: el de *juzgar* u ordenar. Estos son los dos efectos formales, consecuentes a su propio ser de hábito de las conclusiones. No retiene actos extraespecíficos, integrales de su todo teológico. No se da sino la forma pura de hábito teológico, cuyos dos actos específicos, efectos formales, son los de deducir y los de juzgar, el *munus deducendi* y el *munus iudicandi*.

Veamos ahora cuál sea la teología in via. Si es de la misma especie también ha de convenir en los actos formales. Y si sobre estos se añaden otros, sobre estar fuera de la órbita de la especie, le pertenecerán integralmente, en virtud de la condición de su estado.

b) *La teología imperfecta, in via.*

Nuestra teología del estado de via es propia y sustancialmente ciencia, aunque tenga un estado imperfecto, como toda ciencia subalternada. Como la perfecta es conocimiento de las virtualidades de los principios, y por ello conviene en la misma razón específica, y por tanto en los mismos actos formales. Pero el estado y condicionamiento del sujeto de este hábito condiciona igualmente a esta forma: los principios de donde parte la perfecta son actualmente vistos, por manifestación clara, y estos mismos in via son actualmente inevidentes porque se presentan en la manifestación oscura que hace la fe. Y si allí la subalternación se continúa actualmente con la ciencia subalternante, aquí se separa de ella, no se continúa. Y como la suerte de las conclusiones depende de la condición de los principios, aquí las conclusiones serán igualmente inevidentes porque dependen esencialmente de los principios oscuros. Pero esta inevidencia actual no está exigida por la forma misma ni por su objeto, sino por el sujeto de esta forma en torno a sus objetos, no por la teología misma, sino por el teólogo o sciente. Retiene, pues, una radical exigencia de evidencia, una exigencia intrínseca, aptitudinal, y esa actual inevidencia le es extrínseca, accidental, mere permisive, como en un estado violento. Esto hace que sea ciencia imperfecta, pero esencialmente ciencia. Cayetano dirá que «se habet ad modum scientiae» (22).

La organización interna, exigida por este condicionamiento

(22) CAIETANUS, In II-II, q. 1, a. 5.

subjetivo, adquiere un orden accidentalmente distinto al que tiene in patria. Es también formalmente hábito de las conclusiones «ex principiis», mas como los principios le son dados en oscuridad, ha de *insistir* y *preocuparse* inicialmente de ellos, antes de llegar al munus deducendi. De aquí que tenga necesidad de investigar, buscar, analizar, proponer, precisar, defender, entender y oír sus principios. Todo esto es previo al deducir, porque lo exige así el éxito de la conclusión. Tiene que asegurarse bien de su punto de partida. No le es indiferente, sino definitivo. Tiene que tener sobre él las máximas garantías de éxito que en cierto sentido sustituyan prudentemente lo «evidente» con que le es dado in patria. Y esta es la parte *positivista* de la teología, y por ello necesaria para una recta y prudente elaboración teológica. Estas verdades se encuentran en la Escritura y Tradición, en la vida de la Iglesia y en su predicación, y es la Iglesia quien tiene que aplicarlas y explicarlas últimamente. Pero esto sólo no es teología. Se encuentra en su umbral. Sobre todo esto se da fe, un hábito distinto y superior, con la constatación de la realidad sobrenatural. De aquí es de donde hay que partir, y su explicación virtual es lo que se va a erigir en el campo propio de la teología.

Todos estos actos no son todavía efectos formales de la teología, porque ésta aún no existe, son actos integrales, que concurren al todo físico, y esto debido al estado de situación del hábito teologal. Una teología que solo se contentase con estas funciones elementales no puede tener otro sentido que el de convenir equívocamente con la tradicional. No merece aún el nombre de ciencia. Es «otra» teología distinta de la que hablamos y conocemos como tal. Es una negación formal de la tradicional. Y una renuncia al «obsequium rationabile» con que se presenta, según la pedagogía divina, el contenido de las verdades de la fe.

La teología es esencialmente el hábito de las conclusiones del conocimiento de las virtualidades de la fe. Y como tal, por su propio derecho, tiene por misión conocer este aspecto del *ens supernaturale* desde la analogía fidei (23). Empieza a ser tal desde el momento en que la razón, elevada instrumental-

(23) Denz. 1796; Alonso, Ibd., p. 532.

mente por la fe, concurre con ella como causa adecuada del *conocimiento*, no de las *verdades*, de la realidad de la fe. La causa que produce este conocimiento no es ni la fe sola ni la sola razón, es la razón como instrumento cognoscitivo de la fe. Y el objeto término no es ni la verdad de fe, ni la verdad de metafísica, es el es supernaturale, conocido en su condición de revelación implicita por la analogía fidei.

De este modo la teología se presenta consiguiente a la fe, como efecto de la fe recibida en el sujeto; pero su misión, si bien especificamente termina aquí, absolutamente ha de terminar en su reversión a los mismos principios. Es, así entendida, *disposición* para la vida de la fe, no la vida misma cristiana. Esta resolución, para su plena inteligibilidad, tiene que comenzar por trascender la analogía fidei, y una vez superada la función teologal, entrar en el plano de la fe, o de los principios claramente vistos. Pero ya hemos dicho que esto es debido formalmente a la ciencia de los principios, no a la de las conclusiones. Se ve claramente que la teología es mera disposición, causa dispositiva, para llegar a la fe, a la vida y posesión del contenido de la fe.

Pero entonces, por esta aportación racional, se ha llegado a afirmar la propia existencia de la teología, como hábito de las conclusiones. Es cuando tiene por función el deducir, desentrañar el contenido virtual-implícito de la fe, como una extensión o corrimiento de la fe misma, que se adquiere por reflexión sobre sí misma. Y con el munus deducendi, el munus iudicandi desde sus primeros principios «científicos», en cuanto que es ciencia sapiencial (24). Todavía, en cuanto dispone para la vida de fe, retiene otra modalidad: gignitur, nutritur, roboratur, según la visión agustiniana recogida por el Angélico (25).

La perspectiva clásica nos da una visión clara de lo que hemos de entender por teología. Sólo así resulta obvio, mientras que los estudios modernos, desde otro ángulo, han tenido que ver problemáticos muchos elementos que para los antiguos se presentan solucionados. Y es así cómo podemos estar en situación de enfrentarnos con las teorías o movimientos actuales.

---

(24) Summ. Theol., I, q. 1, a. 6; RAMIREZ, O. P., Ibd., p. 333; MUÑIZ, F., O. P., De diversis muneribus S. Theologiae, Angelicum, 24 (1947), p. 106.
(25) I, q. 1, a. 2, s. c.

Estos atienden primariamente a lo más accidental y ocasional que tiene la teología, y no llegan a ver lo que tiene de específico. De aquí que sea discurrir por otras direcciones, y lleguen a extremos donde se establece un oscurantismo, y, en última instancia, una negación de la posibilidad misma de la existencia de una teología como hábito científico de las conclusiones virtuales.

B) *Por parte de la forma: hábito-ciencia subalternada*

Santo Tomás no solamente afirmará que la teología es ciencia. Le era necesario precisar el modo de ser de esta ciencia, porque es de una importancia definitiva para colocarla entre la epísteme aristotélica y sobre todo para ver sus funciones. Es necesario insistir en que es esencialmente *ciencia subalternada*. En esto no le siguen muchos autores, aún entre los clásicos. Juan de Santo Tomás y Cayetano resaltan los que hasta su tiempo se oponían a esta concepción: Escoto, Aureolo, Durando, Vázquez, Granados, etc. Por el contrario aceptan esta posición epistemológica Cayetano, Báñez, Nazario, Capreolo, Vitoria, etc. Estos maestros tratan tanto de encuadrarla en la corriente epistemológica aristotélica, como, a través de este tecnicismo, resolver su propia naturaleza de conocimiento de objetos. Y en ello le va mucho. En este sentido no es cuestión indiferente. Es necesario examinar este aspecto para poder ver su funcionalidad y dinamismo de proyección ante su objetivo.

La subalternación se hace entre las ciencias, no entre éstas y el intellectus principiorum. El principio universal de que el entendimiento en su discurso parte de los principios para retornar de nuevo a ellos, en una especie de círculo (26), no es suficiente para constituir la ley de la subalternación, sino una mera subordinación: ninguna ciencia se subalterna al habitus principiorum, sino a otra ciencia superior sobre el mismo objeto formal. De aquí que para Sto. Tomás la teología no se subalterna a la fe, sino a la ciencia de los beatos y de Dios, a la de aquéllos inmediatamente, a la divina remota y últimamente. La fe, que es fuente de la teología, en tanto lo es en cuanto que propone las verdades que son conocidas *evidentemente* por la ciencia de

(26) De Verit., 15, 1; I, 79, 8, 12; I-II, 91, 2, 2m; II-II, 8; 1; 2m.

los beatos. No en cuanto que es revelativa, ostensiva de los principios, sino en cuanto que los *presupone* y hace llegar hasta nosotros. De este modo las conclusiones de la ciencia superior se erigen en principios respecto de la ciencia inferior.

Y esto es lo esencial en la subalternación: que la ciencia inferior reciba sus principios de la superior, en ella probados, hechos evidentes, para que la inferior *continúe* examinando la implicitación de sus virtualidades. La subalternación se hace por la vía de los principios no por la vía del sujeto de la ciencia. En todo caso este segundo modo sería una manifestación o constatación de la subalternación esencial. Esto quiere decir que la ciencia inferior *no tiene por misión el dominio del principio*, tan sólo *lo tiene de la conclusión*. Toda la eficacia de este hábito intelectual es para producirse en el munus deducendi. Y en esta conclusión se proyecta en cuanto que es *res quaedam*, y en cuanto que es *resoluble* en sus principios, como predicado de tal sujeto, es decir, en cuanto que es formalmente conclusión. Pero, hemos dicho, la teología no puede hacer la resolución formal, porque sería hacerle salir fuera de su propia órbita, de las exigencias de su forma intrínseca. Sería colocarse en el ámbito de los principios, y esto ya sabemos que es función del hábito superior, de la ciencia subalternante. La resolución de la conclusión teológica no la hace la teología, sino, como en toda ciencia esencialmente subalternada, es hecha elicitivamente por el hábito subalternante que domina el campo de los principios de la subalternada. Y esto es lo que sucede peculiarmente en los dos momentos en los que se encuentra la teología: in patria, supeditándose a la ciencia matutina de los beatos, in via inmediatamente a la fe.

Los grandes maestros elaboran un concepto de teología donde ésta es ciencia y sabiduría, en un sentido específico de ciencia subalternada. De aquí que se desprenda una enseñanza de primaria importancia, una conclusión a la que hemos querido llegar: que las conclusiones teológicas, así como son deducidas de la fe, son esencialmente resolubles en ella, por eficacia del hábito de sus principios, de la fe. Y así la teología tiene la formalidad de ser *efecto* de la fe, es *movida* por ella, y al propio tiempo la formalidad de ser *disposición* para la fe, para la vida de fe. Entre la fe recibida y la fe terminativa media un proceso, un campo subliminar, formalmente teológico, cuya aprehensión

y cognoscibilidad constituye el objeto de la teología. La fe es de lo formalmente revelado, la teología de lo revelado virtualmente. Y la teología, en cuanto resultado de la fe —explanación racional de su virtualidad— y en cuanto que concurre dispositivamente a ella, es necesaria para la fe misma, porque la fe es exigida con necesidad ad salutem (27).

Insistamos en otra conclusión que se desprende de esta posición: es el aspecto intencional, cognoscitivo, abstractivo de la teología. Es un hábito intelectual, en el orden puramente natural, esencialmente cognoscitivo por abstracción formal. Esto implica que su objeto —Dios sub ratione deitatis, y las cosas en si sobrenaturales, virtudes, dones, etc.,— es considerado desde la revelación virtual, convertido en conocimiento entitativamente humano, natural, al modo de conocer del hombre según su naturaleza intelectual. No es al modo sobrenatural, y por eso no es un hábito santificante, que vivifica sobrenaturalmente. Es un conocimiento abstractivo. Algunos teólogos insisten en la dependencia esencial de la fe para aplicar a la teología las mismas propiedades que a aquélla, viniendo a hacer convenir unívocamente el hábito de la fe y el hábito de la teología. Y como la fe está afectada esencialmente por el imperio de la voluntad, así la teología se convierte esencialmente en práctica, en vida. Lo mismo habrá que decir sobre el aumento de ambos hábitos. Pero la teología es solamente intelectual, no implica esencialmente en su concepto ninguna comunicación con la voluntad. Es un hábito abstractivo por ser específicamente intelectual, no es apreciativo de la realidad en sí, según su todo objetivo y su situación, como lo es la fe, porque no está afectado por la voluntad. Sin embargo no está tan lejana de la vida como lo está la metafísica, por ejemplo (28).

La teología, así entendida, limita con la fe, con el hábito superior, y demás hábitos sobrenaturales cognoscitivos, sirviéndose de ellos como de propia causa, y disponiendo para la realización perfectiva de ellos, de un modo análogo a como el amor dispone para la visión beatífica y es, según otra razón, efecto de ella. Posición de los maestros clásicos que dista mucho de la posición a que se llega por el concepto modernista de la teo-

(27) I q. 1, a. 1.

(28) RAMIREZ, O. P., Ibd., p. 214, n. 120.

logía actual. Desde aquí es desde donde podemos juzgar, teológicamente, la situación de las tendencias actuales, y someterlas a una revisión de autenticidad.

C) *Por parte del sujeto de la teología: el uso.*

La aportación que hace el sujeto de la teología al hábito teológico tiene interés para ser requerida por doble motivo, porque es causa cuasi-material, y por tanto le afecta en algún sentido intrínsecamente, y porque contribuye a esclarecer el tema central que hemos querido resaltar.

Esta intervención quedó ya señalada más arriba en sus líneas generales: de la condición del sujeto depende la evidencia in patria y la inevidencia in via. Y del modo de poseer los principios, —vistos o creídos— se sigue lo discursivo en su sentido formal o eminente, según la condición del estado. Es nuestra intención resaltar ahora un nuevo aspecto dentro del ámbito de las ciencias subalternadas. Es el que se refiere formalmente a la «especialidad» de estas ciencias sobre su propio objeto y por tanto a la no extensión a realidades fuera de la formalidad *sub qua*. La teología, hemos dicho, es formalmente hábito de las conclusiones, y por tanto no tiene dominio sobre la realidad de sus principios, ni puede resolver su inteligibilidad en sus razones últimas que se encuentran en los principios. Y sin embargo, objetivamente, la razón formal para ser entendidas plenamente reside en la intelección de los principios. Y es necesario que esto lo realice elicitivamente el hábito de los principios, la fe. Si la teología dispone, de este modo, para la vida de la fe, ¿cómo se llega a la resolución actual, a transcender el campo específicamente teológico para situarse en la esfera formalmente de fe? Hemos dicho que la teología no lo hace porque no tiene eficacia interna. Es necesario invocar otra causa que salve la distancia específica y mueva extrínsecamente al hábito de la teología para llegar a su término último de resolución formal. Es evidente que esto sucede en los dos estadios, pero de un modo distinto, por cuanto que la teología in patria *actualmente* se continúa con la subalternante, mientras que la de vía carece de la continuidad actual.

Sto. Tomás enseña que los hábitos intelectuales dan solamente la *ordenación*: dan un conocer intrínsecamente ordenado

según la naturaleza del objeto (29). Pero no dan el *uso*. Rectifican la potencia intelectual, pero no la hacen virtuosa, vital. No dan la operación sino la ordenación intelectual para la praxis (30). En segundo lugar la causa dispositiva se reduce al género de causalidad material, pero no está en poder de la materia el movimiento eficaz para poseer la forma, su último complemento entitativo. Tiene que recibirla «de fuera», ab extrinseco. Esto nos lleva a afirmar que la teología no da el acto segundo, la operación. No es práctica *en este sentido*. Da un conocimiento *intrínsecamente ordenado a la vida,* pero para convertirse o identificarse con la vida tiene que intervenir esencialmente el movimiento de la voluntad para su realización (31). Es, por esto, *practicable,* no práctica; da el material ordenado para que sobre él intervenga el *uso,* no da el uso mismo. Es vital la teología por cuanto que da los elementos que han de convertirse en vida, pero no da la vida misma. Dispone para la vida de fe, pero no se identifica con la vida de la fe.

Cuando la teología llega a ser vida in actu es que ha recibido el movimiento —ha sido movida— imperativo de la voluntad que hace que el intellectus teológico pase al estadio supremo de conocimiento y vida sobrenatural de la fe, como el instrumento se mueve para la producción de un efecto proporcionado a la eficacia de la causa principal. Y es así cómo si esto no lo consigue la sola teología, como hábito cognoscitivo-abstractivo, es necesario invocar la acción del sujeto de la misma, para que llegue a colocarse fuera de sí misma. Pero el sujeto lo ha conseguido por el hábito de la fe, que se pone en acto moviendo al hábito de la teología, mediante el conocimiento teologal. Es esta una distinción que es preciso tener siempre en cuenta.

---

(29) I-II, q. 56, a. 3; q. 57, a. 1; De Verit, q. 1, a. 7.

(30) I-II, q. 17, a. 1.

(31) Los *motivos* vitalizantes que pueden invocarse para hablar del pragmatismo de la teología no tienen realización efectiva, por cuanto que el hábito teológico *abstrae* formalmente de ellos. Sería, en la práctica, hacer unívocos los hábitos de fe y de teología. Véase el trabajo de SAURAS, antes citado.

III.—CRITICA A LA TEOLOGIA MODERNISTA

Recordemos que por teología modernista entendemos la evolución que comienza una vez abierta la puerta por la parte *positiva* y que culmina, tras un progreso lento, en una teología carismática, de carácter pietista, y últimamente santificante, o fideísta. Esta teología busca la constatación vital o psicológica, una presencia y una respuesta sobrenaturalizada de Dios en el alma del hombre. Tiene un signo de espectación de la automanifestación definitiva de Dios, una actitud de segundo Pentecostés. Tal teología es el ejercicio de las virtudes teologales y dones del Espíritu Santo, o mejor la conciencia ordenada y sistemática de estas experiencias sobrenaturales.

En un estado intermedio, dentro de la línea abierta por la teología positiva y antes de llegar a estas posiciones vitalistas, hay otros varios momentos, inspirados en el agnosticismo, en una renuncia a la racionalidad, que ponen como potencia humana captadora del dato una reacción intuicionista, arracional, vital. Esto implica manifiestamente una actitud opuesta a la clásica, una negación de las grandes tesis constructivas de los mayores. Nos podemos preguntar, ¿en qué sentido preciso existe una oposición estructural, o cómo se podrían armonizar ambas posiciones? ¿Tendrá la tradicional que encerrarse en sí misma renunciando a una evolución interna, o podrá verse inmersa en la actitud moderna un espíritu de superación perfectiva?, ¿qué podrá admitir de los modernos y qué tendrá que rechazar?

Es preciso examinar críticamente ambas posiciones y abordar las grandes líneas que conducen una evolución ortodoxa de la teología, pero negando extremismos que caen formalmente fuera de la exigencia específica de su propia forma de hábito intelectual. Lo que quede fuera será un aumento añadido pero no salido de ella vitalmente.

1. *Los dos planos de las dos teologías.*

La teología se concibe siempre en torno a la fe, y es por sí mismo evidente que no cabe una teología sin fe, como absurdo pensar en una fe sin teología. La visión que nos dan los grandes maestros del siglo de oro sobre la teología es la expresada por

el axioma «fides quaerens intellectum», una teología que se expresa como resultado o efecto de la fe, y es al mismo tiempo conducente a la vida de fe: se resuelve en sus propios principios como en la razón de su última inteligibilidad, en las verdades que contienen traduciéndolas en vida.

La visión modernista pretende subvertir los términos del problema: su axioma más bien debía formularse como «vita appetens fidem», dando al concepto de vida el sentido que le da la filosofía moderna, la separación de la inteligibilidad y la percepción consciente psíquica y ética del ser. La arquitectura de esta teoría se vislumbra clara. Trátase de una percepción arracional, de una proyección vital, que considera inútiles e ineficaces los moldes antiguos colocados en el ámbito de la inteligencia. Negarán la condición epistemológica de la teología, en su concepción aristotélica, y la validez de la razón para cooperar con la fe en la elicitación de un conocimiento científico.

Por eso decíamos que en último análisis estamos en la misma cuestión que inicialmente se propuso Sto. Tomás en el umbral de la teología. Y la solución no puede ser otra que la que él ha señalado. Este «conocimiento de constatación» y esta visión «donal», carismática, que nos ofrecen los modernos ya habían sido conocidos por Sto. Tomás, que los recoge en una objeción y los soluciona en sentido aristotélico, contra la mentalidad agustiniana entonces reinante. En este campo la cuestión no ha progresado, a no ser en cuanto que ha suscitado un problema antiguo, y tiene el mérito de la antigüedad. Los modernos, en su afán de revisar el planteamiento teológico, no harían otra cosa que despojarse de la orientación aristotélica para seguir una dirección agustiniana, sin presentir a dónde les puede conducir. El Angélico, por el contrario, pudo darse cuenta de su transcendencia y se determinó por encauzar la teología por la «sapientia» griega. Las soluciones son patentes.

Sto. Tomás, comienza por reconocer la pluralidad de «conocimientos» que suscita la fe, agrupándolos a todos bajo un denominador común, *De sacra doctrina*. Luego precisará que entre esta pluralidad de conocimientos hay uno que es «científico», y le llama propiamente Theologia. Y aún especificará últimamente que esta teología es también «sabiduría». Pero no es sabiduría en el uso de S. Agustín, donal, experimentalista, de inclinación connatural, del don de Sabiduría, sino en el sentido

de sabiduría aristotélica, que juzga de las verdades singulares desde sus últimos principios científicos adquiridos «per studium», por investigación racional, por demostración ilativa.

La perspectiva agustiniana, que late en el fondo de la exposición tomista, es la que conduce por línea directa a la erección de la teología de las tendencias actuales. Pero Sto. Tomás ya la rechazó en sus comienzos, y es desde la construcción de tesis del Angélico desde donde tenemos que criticar hoy las orientaciones modernas.

2. *¿Inconexión o articulación de las teologías?*

Recordemos que la teología modernista ha llegado a identificar teología y vida, y que ha comenzado como reacción contra una teología clásica decadente, que llegaba a disociar exageradamente ambos conceptos, haciendo la teología ineficaz o inútil para la vida.

Es fácil comprender que ambas posturas son extremas y viciosas. Lo es la modernista porque implica negación de la teología. Y esto en su mismo principio, porque parte de una teología no en lo que tiene de clásico, sino en lo que tuvo de decadente y vicioso. Esto quiere decir que si esta etapa de decadencia, donde se abusó de la «racionalidad» convirtiéndose en conceptualismo, con huída del realismo, disoció la inteligencia y la vida, también es verdad que la perspectiva clásica hace de la teología un ser para la vida de la fe, por cuanto que la ven como esencialmente «ciencia subalternada» de la fe, resoluble o terminable últimamente en el contenido de la fe.

La teología no es vida, es para la vida, como no es fe, sino que es para la fe, dispone al sujeto para la vida de fe. Pero solamente prepara, no la hace. Para hacerla hay que llegar a ella desde la misma fe. Es el teólogo no la teología, quien lo ha de conseguir. La modernista ve en el servicio racional un elemento meramente incidental que es preciso transcender para no constatar sino el contenido sobrenatural de las verdades creídas. En este sentido no hay necesidad de distinguir entre teología y su sujeto. Sería función de la sola teología, con lo que los campos no quedan deslindados y se confunden ambos hábitos. Pero universalmente, si los modernos ven en la teología la *vida misma,* y los clásicos su condición de *ser para la vida,*

es necesario invocar y poner en primer plano la *intervención* del teólogo para hacer sintonizables, coherentes, ambos aspectos de la realidad. Y esta intervención se obtiene cuando el teólogo esté movido por el hábito de fe.

De este modo entre teología y fe existe una articulación perfecta. La fe exige en cierto sentido la teología como complemento, así como la teología exige la fe como resolución última. Mutuamente se completan y ayudan, pero una no elimina a la otra. Cada una se mueve en su propia esfera y dice tendencia a la otra.

Melchor Cano ha comprendido así las relaciones mutuas entre teología y fe, y ha podido escribir:

«Theologiae insuper et divinarum scripturarum *idem est finis*. Nec enim finem alium disciplinae eiusdem principia ac conclusiones habent. At divinarum omnium scripturarum finis *dilectio* est, ut Augustinus Gregoriusque testantur. Non ergo theologia praecipue *ad contemplandum* tendit, sed *ad amandum*».

... «At scriptura omnis a discipulis *opera* exigit, eosque cessatione torpentes tanquam vanos et otiosos reprehendit. Non igitur speculandi causa haec doctrina potissime traditur, sed *agendi*. Ad haec, *fides in charitatem fertur*, non e contrario *in fidem charitas*; notitia ergo principiorum theologiae quam notitiam fidei vocabulo accipimus, *diligendi causa primum omnium* fidelibus data est» (32).

La intelección de la fe pertenece a la teología, pero la última resolución de ésta consiste en servir a la vida de la fe.

FR. RAMON GARCIA RODRIGUEZ, O. P.
Estudio General de Granada.

(32) De Locis Theologicis, Matriti, 1792 lib. XII, p. 107.

La crisis del arte religioso

Es este del arte religioso un tema que abordamos con cierto pavor. Hasta nuestros mismos días, todo el despliegue del arte occidental es inseparable de la expresión religiosa. ¿En qué momento podemos colocar la separación del arte de la religión? Se hallan tan fundidos, hay tal imbricación de una entidad en otra, que podemos decir que este tema no ha sido ni siquiera planteado. En puridad podemos decir que hasta el siglo XIX no hay pintura sustancialmente laica. Tras la pintura de una Venus puede el Ticiano efigiar un Entierro de Cristo, con augusta y sacral belleza. Puede haber en ocasiones ciclos enteros de pintura —como ocurre en el arte holandés— en los cuales el tema religioso no se afronte. Y, sin embargo, se percibe que en estos artistas sus formas, por sí mismas, pueden encarnar asuntos religiosos. Para ser congruentes con la desolada situación actual de este tema, digamos que nosotros no distinguimos entre arte religioso y arte devoto. Y que sólo podemos llamar arte religioso al que puede provocar o a lo menos no perturbar, situaciones de religiosidad. Hoy existe un tipo de pintura —por ejemplo la de Picasso— que podemos decir que es inepta para la expresión sacra. Arte sustancialmente laico, en el cual el tema no es definitorio de una actitud espiritual. No es posible tampoco el precisar normas que permitan la asignación de una pintura —o escultura— con posibilidades de expresión religiosa. Es un problema de matiz, de inefables intuiciones y, en último término, de interpretación personal. Por ello es este un campo de perpetua discordia y de actitudes de muy difícil avenencia. Y hoy mismo vemos —a veces con dolorosa estupefacción— cómo dentro de la misma Iglesia se admite y aún estimulan tipos de arte que hacen plegar las alas a las exaltaciones religiosas. O

cómo se erigen iglesias, de las cuales —y no por reconocimiento de la incapacidad del arte para la encarnación de las historias sacras— se ha eliminado toda referencia historial y figurativa a los misterios de nuestra religión. Y es una problemática la que tenemos que plantear con interrogaciones incesantes:

He aquí la primera:

¿Habrá podido influir el historicismo de nuestra cultura para esa falta de esencial compenetración que hoy advertimos entre el artista y el tema? Es este un fenómeno difícil de analizar porque todo nuestro pensamiento se halla sumergido en supuestos historicistas de los que no nos podemos liberar. Hoy no podemos actualizar —y, por lo tanto, sentir fraternos e inmediatos— a los hechos localizados en el pasado. Inconscientemente los alojamos en épocas, ambientes y hasta ideación, separados de nosotros por el tiempo (digamos de paso que el fracaso de las películas históricas radica en que no pueden ser invividas y se convierten en puro espectáculo. Y sólo son soportables cuando este espectáculo, por su misma magnitud y aparato escenográfico, puede provocar la admiración). Aunque parezca una paradoja tenemos que afirmar que para que el arte religioso sea auténtico es indispensable el anacronismo. Ningún artista y ningún espectador se entrañará con el tema, si no lo siente accesible y palpitante de emoción cercana, subrogándose en el séquito de las personas sacras. No hace falta aducir ejemplos porque toda la historia del Arte es anacrónica en estos temas. Una asamblea de senadores venecianos rodea a Cristo niño en el templo. Y en las Bodas de Canaan el Tintoretto ha reunido a toda la suntuosa sociedad de su época bajo unos mármoles petricios. Hoy podemos conocer la vida de una ciudad de la Edad Media, con sus accidentes callejeros o las menudas anécdotas campesinas, gracias a las pinturas de tema sacro. El retablo de Nicolás Florentino en la Catedral vieja de Salamanca, nos expone las perspectivas de las villas toscanas. Y las actividades de gremios como los plateros y los zapateros las conocemos precisamente en los milagros de San Eloy y de San Crispín. Hasta los artistas más espirituales, como el Greco, actualizan sus visiones más ideales, como la de la Anunciación, al colocar a los pies de la Virgen un cestillo con ropas de labor y tijeras de costura. Las santas de Zurbarán son damas «a lo divino». Sólo hay una excepción en esta interposición del tema religioso en la visión

cotidiana del pintor: el de Rembrandt. Y es porque Rembrandt siente hebraicamente la figura de Jesús (La edición francesa de la Vida de Jesús por Ludwig ha podido ser ilustrada en perfecta congruencia con el texto con dibujos de Rembrandt). Y el gran pintor holandés cuya inspiración se hallaba dentro del ámbito espiritual del gheto de Amsterdam no se ha liberado de la atmósfera y ambiente de la Ley Vieja, y Cristo aparece representado en sus obras con grandeza de Profeta. Su blanca túnica aparece iluminada por un rayo que hace de El no la Divinidad encarnada, ni el Dios sacrificado, sino el *Nuncio*. Y lo rodean reyes y criaturas exóticas con turbantes y kaftanes deshabituales y que disminuyen la pura emotividad religiosa del cuadro. En realidad podemos decir que la pintura de Rembrandt desconceptúa a la divinidad, la desposee de ese inefable temblor religioso que tienen las pinturas contemporáneas y presta a su arte alejamiento y nostalgia de Sinagoga. Para Rembrandt la figura de Jesús vive en la misma etapa histórica que Anás y Caifás. Y en sus temas del Calvario no hay el horizonte augusto de la Divinidad sacrificada, sino el episodio dramático sí, y expuesto con escenográfico fulgor de un Profeta crucificado. Pero éste es un caso excepcional, por la excepcionalidad de una inspiración hebraica concretada en figuras y con personajes que precisamente cancelan la Ley Vieja.

Es en la época moderna cuando el sentido histórico que forma la médula de nuestra ideación, hace imposible los anacronismos y con ello la versión entrañable e invivible del arte religioso. No podemos imaginar a los personajes sacros moviéndose en nuestro ambiente, con atuendos y perspectivas de tipo moderno. Pero a su vez el historicismo produce obras carentes de riego emocional. El caso más concluyente de más cercana y triste experiencia es el de los Nazarenos. Hacen protagonizar el drama sacro por personajes vestidos con una cierta —tampoco exacta— semejanza de los datos arqueológicos. Y el resultado es la pintura de unos cuadros de género de los cuales se ha evadido toda emoción religiosa. Es imposible rezar a unas imágenes cuyo atuendo, ambientación física y lejanía histórica nos impide hacerlas partícipes de nuestros anhelos. Esa separación de siglos y culturas, no la puede salvar el alma devota. El «arqueologismo», combatido como ya veremos por los jerarcas de la iglesia, produce unas composiciones de frialdad erudita, en las cuales la

letra de la historia ha matado al espíritu de la creencia. Pero si queremos evitar el anacronismo y actualizar las escenas sacras, entonces el resultado es aún más penoso. Hay sí, una cierta tendencia a representar con formas de hoy, aún atenuadas, misterios como el de la Anunciación. Pero aquí la cotidianeidad y, sobre todo, esa insobornable conciencia de la lejanía histórica de estos temas, nos impiden también consubstancializarnos devotamente con esas imágenes. Y ello sin tener en cuenta que esta sincronización de nuestro mundo con el palestiniano, se ha utilizado muchas veces con finalidad panfletaria. Forma parte de la temática de revulsión social con la fácil transposición de Cristo de los humildes al Cristo líder de los humildes. Del Cristo víctima del mal al Cristo víctima de los egoismos sociales.

Nos encontramos, pues, con un primer supuesto hostil a la vitalidad del arte religioso que no puede eludir esa conciencia histórica que hoy es uno de los más claros ingredientes de nuestra personalidad. Y, sin embargo, existen hoy algunas parcelas del arte religioso inmunes a esos prejuicios epocales: en los Belenes y en el arte misional. La candidez del Belén, ese adornar el pesebre con una emoción, con una inocencia que rebasa los tiempos y permite que pastores y reyes puedan modelarse con los atuendos más arbitrarios, desde la precisión arqueológica a la versión más realista del montañés de hoy, no excluye la vivencia religiosa. Y algo parecido ocurre con el arte misional. Esas jóvenes creencias se presentan con una ingenua vitalidad que les permite incorporar los misterios cristianos a sus tradiciones estéticas y a sus formas originales. Cierto que ello es a costa de la veracidad histórica. De hacer al Niño Jesús negro y de dotar a la Virgen india de una excesivamente belleza sensual.

Pero la creencia es pura y firme y en esas imágenes que se hallan dentro de su comprensión y de su amor, los misterios del cristianismo alcanzan una expresión devota. Con ese nacionalismo exacerbado con que hoy se presentan esos pueblos de color, ¿puede la Iglesia transigir con una tan grave alteración histórica de la figura física e histórica de Jesús? No es este un problema que podemos abordar ahora.

En el arte de hoy, existen, sin embargo, algunos esfuerzos, no sé si totalmente logrados, para dar un cauce a la expresión religiosa. Elijamos por ejemplo a Rouault, como el más claro

exponente de esta posibilidad de fusión de arte y religión. Rouault ha liberado a sus imágenes del problema del anacronismo, concentrando la emoción religiosa en la cabeza del Salvador. Ha comenzado por simplificar las formas, purgándolas en toda materia muerta y por exponer su teoría mística, encarnándola en la «Faz de Dios». Cada época ha reflejado en esta Faz sus inquietudes. En el Cristo patético y mancillado con el modelado más sufriente en la época gótica. En el Renacimiento con ese Cristo platonizante, con ancha versión mental de belleza, con una faz en la cual la Omnisciencia es la expresión de Todopoder. Y en el Barroco, Cristo se muere y entrega su dulzura y su martirio a la piedad y a la fe del hombre. En nuestros días, Rouault ha siluetado una faz como con hierro de vidriera. Toda carnación neutra ha desaparecido. Unos ojos grandes y abiertos entestan a los nuestros. Y un canon que alarga la faz, le presta una angustiada serenidad. Tiene sí alusiones a Cristos románicos. Pero del de Rouault ha desaparecido toda referencia apocalíptica y sólo irradia una dulce angustia. Es el Cristo que espera, que espera siempre desde la congoja de su martirio de hombre. Para las escenas ya historiales, Rouault utiliza una técnica de vidriera. Colores fúlgidos, rabiosos, de cristalina y profunda luminosidad. Y unos perfiles crasos y seguros, que absorben todo el interés expresivo. Y dentro quedan sólo algunas alusiones figurativas, subsumidas en unos deslumbramientos cromáticos que los eximen de precisiones historiales.

Esta identificación de la imagen religiosa con su correspondiente figuración contemporánea la encontramos también en la escultura. Y a veces con tal propiedad y tal incorporación a la realidad contemporánea que, en muchas imágenes de Santiago y de Constantino es difícil distinguir si se trata de estos personajes o de caballeros medievales. Asimismo podemos decir de otros santos vestidos con armadura bélica y aún del mismo San Miguel, siempre cubierto de corazas y petos. Y quizá no haya un mayor ejemplo de asincronismo que el de Miguel Angel cuando desnuda a Cristo y, convirtiéndolo en héroe clásico, lo hace Dios al colocarle una cruz. Esta desnudez lo aleja mas allá del tiempo, pero lo hace más comprensible y respetable para las mentes renacentistas. El olimpismo es la manera más directa de sublimación de una forma humana para una sociedad platonizante. De la misma manera que los templos renacentistas

querían ser un trasunto de los romanos, así sus imágenes adquirían la plena dignidad cuando reflejaban la belleza de los dioses marmóreos de la Antigüedad.

Abordemos ahora el problema de la justificación interna de la actual crisis del arte religioso, buscando sus raíces metafísicas y técnicas.

Un motivo, quizá el más fundamental para explicar que la tradición del arte religioso se haya interrumpido, es el subjetivismo que hoy domina todos los ámbitos de la cultura. Y que ha determinado la actual estructura del arte moderno con sus glorias y sus crisis. Hoy la creación se ha recluído en el yo del artista. Toda capacidad de invención del hombre se ha desplegado en el dominio de las artes plásticas. Y este sentido creacional se ha manifestado como primer postulado, en una negación. Esta tan primaria forma de la rebeldía ha comenzado por destruir las formas naturales por las cuales se había expresado el hombre hasta ahora. El ácido fuerte de la intimidad, las ha disuelto y han quedado sólo unas manchas, unas alusiones apenas perceptibles a la realidad, unas armonías o unas disonancias cromáticas, con las cuales quieren expresarse las turbulencias y las ansiedades del alma. Pero esta alma no puede sacar de sí misma las criaturas que las encarnen y las haga comprensibles para los demás. Esos vagidos, esas intuiciones cromáticas, todo ese mundo informe —hoy el *informalismo* es un ideal estético— que es el resultado de una inspiración recluída en la conciencia no puede alcanzar la meta más humilde del arte tradicional: la de ser comprendido. Cada alma es un universo cerrado dentro del cual las experiencias de nuevas formas se agotan en su incomunicabilidad. Para que las artes sean comprensibles, como sucede en las expresiones literarias, hace falta la referencia a un mundo comunal, ajeno a nuestra intimidad, pero de cuya sensibilidad participamos todos los hombres. Y ello en el arte ha sido hasta ahora el universo que nos rodea, con su luz, su naturaleza y sus hombres. Ellos han podido encarnar las ansiedades del alma y con sus formas hacer patentes los más delicados lirismos, los éxtasis más arrebatados. Piedras preciosas en ebullición son las luces de Rembrandt; todas las potencias genesíacas que hay en la materia se despiertan impetuosas en las creaciones de Miguel Angel. El hombre sublima su dignidad civil en la sosegada y firme apostura de los retratos de Veláz-

quez; todos los anhelos célicos se escapan por esa punta de llama que son las formas del Greco y esas confusas tentaciones sublunares más allá de la noche y de los conceptos, se plasman en las creaciones negras de Goya. Y el lirismo se acentúa en el arte moderno, cuando el paisaje que es el género más cultivado en el arte de hoy se adapta como cera fácil a todos los repliegues de la sensibilidad. El hombre no ha sentido hasta ahora ninguna dificultad en expresar todos los matices de su ideación a través de las formas vivas. Pero el subjetivismo que ha terminado con una lógica fatal con la más rigurosa abstracción, ha impregnado también al arte figurativo y lo ha hecho difícilmente aplicable para la expresión religiosa. Las formas han perdido sus dimensiones místicas desde que el subjetivismo inspira a la creación artística. El artista no sale de sí y el infinito es el de su alma. Entre el artista y su obra no hay esa distancia infinita que es la que separa al hombre de la divinidad. El abismo —o el cenit— de sacralidad que hasta ahora distinguía la creación artística del creador, ha cesado. El artista se funde con su obra que queda así adherida a todos los repliegues de su conciencia. El arte tiene así la magnitud del alma del artista. Pero nada más. Y en esa dimensión no cabe la infinitud sacral de la divinidad. El alma del hombre fluye, sí, por el cauce del arte. Pero este arte es demasiado angosto para contener el mensaje de Dios.

De la misma manera que con el idealismo absoluto de la filosofía, el alma sustituye a la divinidad, así en el arte este subjetivismo ha eliminado todas las formas, situadas más allá de la conciencia y con una valoración universal que puedan encarnar imágenes de universal vigencia.

Tenemos que decir que lo primero que hay que exigir al arte religioso es su trascendencia. Su total irradiación más allá del puro efecto formal de la imagen. Y ello lo consigue el arte tradicional con independencia de su perfección técnica. Es éste un fenómeno misterioso, pero que hay que consignar. Las imágenes de devoción no son generalmemnte las de más quilates artísticos. Altares y sacristías están llenos de unos cuadros y esculturas, en pocos casos dignos de admiración, pero que, sin embargo, trascienden emoción religiosa. Y hasta podemos decir que en ellos el artista importa poco, pues la imagen vale por sí misma, por su referencia iconística, sin que su excelencia téc-

nica influya para la devoción. Con excepción de las obras maestras del arte, en las cuales el genio popular se siente conmovido por la maestría, en todas las imágenes religiosas lo que importa es no tanto lo que la imagen es en sí misma, sino lo que significa. Su realidad teológica trasciende a las muchedumbres de los fieles, establece un contacto directo con ellas, sin que en esa directa efusión de la imagen al devoto, se atraviese en ningún momento el artista. Y hasta nos atrevemos a decir que en el arte religioso el signo de genialidad en el artista reside en su capacidad de desaparecer, haciendo más inmediata y total la percepción por el fiel de todo lo que la imagen encarna. Es lo que ocurre con Montañés, cuyos Crucificados recogen la versión que el pueblo ha considerado como más exacta de la muerte de Jesús. En su patética se han limado todos los que pudieran ser signos personales del escultor y la imagen ha quedado augusta, trascendente, apta para ser asimilada e invivida en su plenitud por el pueblo devoto. No se ha eliminado, naturalmente, el subjetivismo creador. Pero éste ha servido para identificarse con el tema sacro y hacerlo así más objetivo y compartible. Si no tuviéramos el hábito historicista tan dentro de nuestros criterios de valoración, si ingenuamente contemplásemos el Cristo de Velázquez o el de la Sacristía de la Catedral de Sevilla por Montañés, no pensaríamos en estos artistas, sino sólo en el trágico misterio de la Redención. Cuando alguna imagen nos hace pensar en su autor, alguna piedrecilla se ha interpuesto en el ajuste del alma a la forma artística. En las grandes épocas del arte cristiano la personalización del autor de las imágenes es inconcebible. Una firma puesta debajo de un Cristo con majestad absidal, nos parecería casi una blasfemia. Y en el pleno barroco, una firma debajo de esos Cristos universales, parece algo tan minúsculo como una irreverencia.

Pero hoy sucede exactamente lo contrario. Todas las imágenes sacras llevan consignado como su mayor virtud el genio personal del creador. La mágica serenidad, el impersonal concepto de la forma ha desaparecido. Son imágenes excesivas —en dulzor o en crispamiento— y este exceso es la firma del autor. Y es esa interpretación personal, ese rebasamiento de los límites divinos por los humanos, lo que el devoto no puede convivir y lo que aleja a esas imágenes de toda eficacia sacral. La imagen debe de ser un punto neutro en el cual confluyen como

radios todos los anhelos religiosos de los devotos. Y la perfección consistirá en hacer a esa imagen capaz de recibir mayor número de efusiones místicas. En identificar universalidad y personalidad. Los Crucifijos que hablan —según los cuadros en que se reproduce esa escena— o los conservados —como el del P. Claret— son siempre los habituales, los anónimos, los que podemos tener a nuestra cabecera o en cualquier capilla rural. En los otros, en los excesivos y patéticos no cabe más diálogo que con el artista que los ha imaginado. Porque sus formas, tan desemejantes, sólo caben en su alma.

Y es que la originalidad no es hoy una gracia, sino una necesidad. No una virtud, sino un estigma. No es algo conquistado por la energía creadora, no es la flor de la genialidad, sino una condición ineludible del arte de nuestro tiempo. Tan distintas como son entre sí las almas, así son sus expresiones artísticas. Cada una concreta unas formas que reflejan no lo que esas almas tienen de común —la aspiración a la divinidad— sino sus desgarramientos o sus efusiones individuales. No hay por esto en el arte moderno ni escuelas y, ni siquiera, discipulaje. Cada expresión artística es única pero sólo en cuanto maneje temas de referencia universal, puede ser comprendida. En un museo de arte moderno, o en una exposición colectiva, el juicio crítico tiene que saltar sobre abismos para adecuarse a cada contemplación. Al revés de lo que sucedía en el arte anterior nuestro momento es de radios divergentes, de formas insolidarias. La naturaleza pasa por el alma antes de llegar al lienzo. Y en este tránsito se despoja de todo lo que en 1907 el mundo de la realidad empezó a decretarse en geometrías, ya que todas las deformaciones, bien que adaptadas al genio personal son posibles. Es éste un proceso sin fin que ha determinado la fabulosa variedad y riqueza de experiencia del arte de hoy. Cada alma puede dejar su impronta singular. Entre ella y la expresión artística no se interponen ni siquiera exigencias técnicas. Las más vagas y aurorales confidencias del alma pueden encontrar una tradición formal que puede ser también balbuciente y desmedulada. Parece que el arte se ha reducido a un estadio pre o post ideológico, cuando los anhelos no pueden ser formulados y queda sólo en el lienzo el roce de su ala, huella informe de la ráfaga. El subjetivismo absoluto no podía llegar a más. El artista en lucha con las formas que han de expresarlo se declara vencido y la totalidad de su inspiración sin posibili-

dad de ser contenida en formas comunicables pasa en puras alusiones sensoriales al lienzo. Y éste —como en los últimos cuadros de Tapies— se expone blanco, a veces levemente lechoso, o con algunas inflexiones para evitar hasta el posible embeleso intelectual ante un blanco puro. O se araña la superficie terrosa como en un gesto de desesperación ante la imposibilidad de modelar con dedos de hombre una nebulosa emotiva. En este radical solipsismo, ha muerto sí, la naturaleza, pero ha muerto también el arte religioso. Quizá la personalidad, el alma de cada artista ha podido aflorar al lienzo sin intermedio de formas ni de técnicas. Pero al margen del arte caído a las orillas del triunfador queda todo lo que no cabe en su alma: la naturaleza y la divinidad. Estas dos entidades son de referencia permanente de comunal conocimiento y seguridad. Y el alma del artista como todas las almas es afluyente y solitaria, con unas vías de expresión que no pueden salir fuera de sus límites.

Desde esta retracción al hondón del yo ¿cómo es posible crear formas en las que se puedan encarnar las historias sacras? No hay en toda la historia de la cultura, un alejamiento tan descomunal como entre la imaginería tradicional y este arte hecho de efusiones cromáticas. Y diríamos de esfuerzos impotentes para sacar la cabeza por encima de la intimidad. Pero allí queda disuelto en su puro y estéril embeleso interior. Y el arte tiene que proyectar sombra, con una estructura ósea que el alma no puede blandear y de luces que iluminan los ojos y el corazón de los contempladores. Y ello aunque las formas no sean figurativas ni tengan sentido historial.

Pero el problema se hace mucho más agudo cuando se trata del arte religioso. Este arte es por esencia comunal, de universal vigencia, asimilable por todos los espíritus y en el fondo inalterable. Tiene que arrancar de unas fórmulas iconográficas fijas, aunque las técnicas de cada época las interpreten de una manera diferente. No está petrificada la ordenación de las escenas. Pero sí hay unos modelos iconográficos que no responden sólo a convenciones formales. Hay que tener en cuenta que nuestra religión tiene en lo humano un arranque histórico, y esas referencias concretas a una época y a unos personajes no es posible eludirlas totalmente. Al Cristo apolíneo sucede enseguida el Cristo nazareno. A la Virgen romana-bizantina diademada y aúlica, sucede la Virgen siriaca, con velo y pobreza. Los perfiles de San

Pedro se fijan ya en los primeros siglos. Y aunque ello no fuera así, el pueblo que reza quiere tener ante sus ojos las imágenes ante las que se abran sus almas. Cae de rodillas no ante símbolos, sino ante la corporeidad de unas santidades en cuyo regazo deposita su alma. Y esta es la misión del arte cristiano.

Y la primera condición de este arte, es que no interponga velo alguno, aunque sea el de la genialidad, entre la imagen y el devoto. Muy acres censuras se hicieron en su tiempo al Cristo de la Sixtina, de Miguel Angel, por su carácter de dios pagano, de clásica divinidad irritada. Y ello alcanza magnitudes a veces blasfematorias en nuestros días.

No, no es Cristo el angustiosamente torsionado, con esa exasperación de la tragedia con que aparece representado en el expresionismo de hoy. El torturado es el artista que quiere encerrar los rasgos divinos en la finitud de su humanidad. Que erige en su alma el Calvario y lo levanta, no en la eternidad del dolor y del amor del Salvador sino sobre el horizonte de su finitud de hombre. Pocos espectáculos hay más dramáticos que el de los artistas de nuestro tiempo con vocación de efigiar los hechos evangélicos, debatiéndose con el tema en la cárcel de su alma. Hoy el artista no toma del que le precede la antorcha de la tradición —que en el arte religioso es casi litúrgica—, sino que por causas de las que su voluntad está ausente, tiene que inventarse el material representativo y la técnica que ha de revelarlo. Y ello provoca esa falta de serenidad, esa patética que tan excesivamente humaniza a las figuras sacras. Aún en los mejores técnicamente —pensemos por ejemplo en «Los dos santos ermitaños» por el que obtuvo, aunque póstuma, la medalla de honor, Solana— carecen de calidades devotas. En ese lienzo caben todas las excelencias. Pero lo que no se puede predicar de él, es emoción religiosa. Como en tantos otros cuadros de intención sacra, falta esa atmósfera misteriosa, esa sensación de alejamiento místico que nos hace sentir en otros técnicamente inferiores, un anticipo de la paz de Dios. Y no se diga que para suscitar el éxtasis es preciso que el artista se halle dominado por la creencia. Dos de los más delicados pintores religiosos como Perugino y el Sodoma, estaban acusados en su tiempo de conducta irregular. Un proceso por parricidio se incoó a Alonso Cano. La vida individual no se interfiere en las exigencias temporales que encadenan la inspiración de los artistas. El artista de hoy se ha montado

sobre su alma y puede recorrer con ella todos los excesos de la invención, pero no puede alcanzar con su limitado vuelo las regiones de la divinidad. Hoy el arte no es un vehículo hacia Dios. La figura humana por la que se transparenta la intemporalidad divina rebasa las posibilidades de nuestros pinceles. Y ello no es un diagnóstico de un fácil profetismo pesimista. Pues ahí están todos los esfuerzos de exposiciones de nuevas iglesias, de estímulos hacia este tipo de arte y ahí está también su terrible fracaso, la falta de un auténtico arte que suscite la devoción. ¿Qué cristiano podía rezar ante estas imágenes? ¿Cómo es posible desde un punto de vista religioso tomar en serio las decoraciones de iglesias de Matisse o de Cocteau? ¿Se puede caer de rodillas con devoción ingenua, con clara y anónima piedad, ante estas formas adaptadas como una piel, no a la figura de Jesús, sino a la imaginación voluntarista de los artistas? No quisiéramos extremar las condenaciones pero muchas veces nos parece que estas imágenes rozan lo blasfematorio y satánico. No en la intención, pero sí en los resultados al sustituir en los altares la figura de Dios por la del hombre. Por la del pobre hombre pintor, porque allí ha puesto su alma en lugar de poner la de Jesús. Nos imaginamos que los creyentes que acudan a estas iglesias con fe, con fe ingenua entregados con inhibición y humildad a la pura fe en Jesucristo, saldrían de allí despavoridos.

Procuremos analizar los motivos —extrínsecos desde luego a la voluntad de los artistas— por los que el arte se coloca frente a la representación sacra en un «non serviam» luzbeliano. El egotismo de nuestra cultura es muchas veces una proclamación casi bélica del yo personal. Y este pobre yo, al alzarse con desafiadora soledad sobre cielos y tierra queda maniatado, debatiéndose dentro de una angostura que es la de sus límites. Cuando Unamuno se acerca al pozo de un claustro de S. Esteban de Salamanca, grita embocándose en su brocal: «¡yo!» Y este ¡yo! hace huir como pájaros asustados todas las dulces gracias de la naturaleza, de la caridad y en último término de la misma divinidad. ¡Yo! Y este grito rebotará en todos los cráneos de los egotistas, llenará su alma y será el único personaje de su drama, a la vez víctima y verdugo.

El voluntarismo es uno de los promotores de este estado de espíritu de la sociedad moderna que coloca en las manos de

cada hombre las riendas de su destino. La formulación de Schopenhauer es perfecta: «la voluntad crea la ideación por sus relaciones con el mundo exterior». Y el «yo es la conciencia de la unión de esta voluntad con el sistema pensante»: Las citas podían multiplicarse. Pero siempre quedará desde Kant la raíz de la personalidad en un voluntarismo que origina toda la vida interior. Y ello es la base de todo el orden de la civilización en estos momentos bajo un signo u otro. La vida política se dispone, no desde las exigencias inmutables de la sociabilidad y de los valores que están sobre el individuo, sino sobre el primado de una voluntad que crea sistemas a los cuales se han de adaptar después los hombres. Aunque en esta adaptación se rompa el espinazo de la dignidad y del respeto a la conciencia ajena. Y con la voluntad se puede dominar, se puede afirmar el yo y negar el resto de la naturaleza y de la historia, pero no se puede alcanzar la figura de Jesús. Por la voluntad se crea un cerco de coledad tan grande como sus deseos. Ella origina toda esa eflorescencia de formas, como una selva de novedades en la que cada artista se erige distinto. No hay contención en un querer que va siempre más allá del minuto antecedente. Cada forma ya creada es como una barrera que la voluntad tiene que saltar. Y el arte de hoy produce esa impresión de jadeo, de ese correr infecundo hacia una meta que se va alejando cada vez más. Y es claro que el arte religioso es exactamente lo contrario.

Tiene que arrancar de unos supuestos, cuya vitalidad reside precisamente en la posibilidad de cobijarse bajo su ala y pregnarse de su misterio e inaccesibilidad. Casi podemos decir que el mejor arte sacro será aquel formulado por la entrega total del artista a la figura o misterio que quiera efigiar. Y esta entrega no anula sus virtudes técnicas, ni su genialidad personal, sino al revés, las robustece al hacer mojar los pinceles en la eternidad. La imagen del Cristo de S. Plácido es excepcional en la obra de Velázquez. Hay en las demás, una radical comprensión de temas y modos técnicos. En su creación aparece rodeado de los demás enfatuados retratos aúlicos, con monarcas, príncipes, infantes, validos y bufones de tan liviana y a veces deleznable humanidad. Y de pronto, formando un islote de sublimidad, su Cristo. Son múltiples todas las apelaciones a los Cristos contemporáneos. El de Velázquez es algo tan ejemplar, tan representativo de la sacra dignidad de Dios muerto, tan condensador

de la augusta belleza y serenidad del sacrificio de la Redención, que se nos aparece como el arquetipo del Crucificado. En la soledad no de la incomprensión —como en los Cristos modernos— sino de su infinito. Alejado sí, por la distancia que va de Dios al hombre, pero entrañable en la piedad y amor de los creyentes. Y ello lo ha conseguido Velázquez no adelantando su personalidad al plano del arte, sino subsumiéndose en el misterio del Calvario, aceptando con anuladora humildad la imagen ritual del Crucificado y aspirando a que ese crucifijo repitiera con anónimo respeto, y con su mejor técnica la representación ya consagrada, de Cristo en la Cruz. Ahorrando torsiones y dramatismos, eliminando todo sesgo personal, pintando un cuerpo perfecto en su genérica hermosura y soslayando en el rostro todo lo agudo y patético al dejar caer como un velo la blanca cabellera nazarena. Y sólo así, inhibido ante el misterio —con una humildad que le hace aceptar la teoría de los cuatro clavos de su suegro Pacheco— puede esta imagen irradiar con ofuscadora emoción, valores sacros.

Porque el fiel exige la representación viva y personal de la figura de Jesús. No puede contentarse con una simbología, que a lo más puede provocar efusiones intelectuales. La simbología, sólo puede tener cabida en un momento de clandestinidad, cuando los hombres sólo pueden comunicarse con clave. Cuando unos signos sin valor icomístico sólo pueden ser comprendidos por los iniciados. Que es el caso de la simbología de los primeros siglos de la iglesia, con cuyos emblemas evitaban la profanación y las persecuciones. Emblemáticos tienen que ser los signos exteriores de las sectas que no se atreven a afrontar el juicio público. Pero esos símbolos van recargados de unas significaciones en las cuales el creyente revive todos los misterios y programas de su fe. Hoy, en esa aridez ornamental con que se conciben los interiores de las iglesias se maneja con preferencia y a veces como único aliciente anagramas, alusiones gráficas y símbolos que hacen enmudecer a las almas. Una religiosidad de ojos cerrados, de vida interior sí, de fervor meditativo, pero que ciega la fuente de la esperanza, de las lágrimas, de la vivencia de los episodios divinos y de la devoción a los santos. Como catorce heridas en el alma, contemplamos los catorce guarismos, con que en tantas iglesias modernas se sustituyen los cuadros o relieves de las Estaciones del Calvario. Allí están los signos pro-

vocando en los fieles un esfuerzo de imaginación que muchas veces no pueden remontar. Como un velo no rasgado que oculta los misterios de la religión y ante el cual no cabe más que un mudo estupor y una confiada desesperanza, así aparecen esos símbolos ante las pobres almas humildes, que allí acuden queriendo a Cristo con pasión de madres o de hijos. El odio a la imagen no tiene ahora la posible justificación de otra época de iconoclastia. No es combatida por temor a la herejía. No hay ahora, como en la polémica bizantina la explicación de un pánico —que está en la raíz de todo pensamiento oriental, sobre todo de los semitas— a la adoración por sí de las imágenes. Sino la incapacidad para representar a las figuras sacras, con la dignidad, la serena hermosura y el humano patetismo que exige la versión de los personajes evangélicos.

JOSE CAMON AZNAR.

NOTAS CRITICAS

Un estudio histórico sobre Melchor Cano

MELCHOR CANO: *Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y escritos*, por el padre José Sanz y Sanz, agustino recoleto. En 4.°, 585 páginas, Monachil, 1959.

El autor de los *Lugares teológicos* ha sido objeto de diversos estudios biográficos. Dejando otros anteriores, en 1871 Fermín Caballero publicó sobre él un libro, para entonces notable, de más de 600 páginas. El autor había procurado reunir documentación abundante (cuatro volúmenes que obran hoy en mi poder), tomada en general de sus fuentes originales, si bien en parte se sirvió de la recogida por Pellicer, que se conserva en la Biblioteca Nacional, manuscrito 5916, citándola honradamente en cada caso. Libro, podemos decir, afortunado, conocido y mencionado por cuantos han escrito después sobre materias afines, y que ha contribuído extraordinariamente a poner al alcance de cualquier lector la figura extraordinaria del teólogo dominicano. No seré yo quien regatee al autor la gratitud por el esfuerzo y empeño derrochados en esa obra, en que dilucidó, unas veces con acierto y otras sin él, problemas capitales en la historia religiosa del Siglo de Oro y ha permitido que los que vinieron después la superasen, corrigiendo sus deficiencias, sus fallos y sobre todo enderezando sus interpretaciones. El defecto principal de aquel libro está en eso, en la interpretación tendenciosa o equivocada que da a los hechos y alguna vez a los documentos, haciéndoles decir lo que mejor cuadra con planes preconcebidos. La síntesis histórica, que constituye las dos terceras partes del libro, dista mucho de corresponder a la colección documental, en que debiera basarse. Por eso la primera ha envejecido, pese al culto que todavía le rinden algunos lectores, mientras la segunda perdura y sirve para enderezar las posiciones que adopta el autor y las consecuencias que infiere, a veces a espaldas de los documentos.

Citemos nada más que un par de casos.

La tendencia liberal que se refleja en el libro induce a su autor a enjuiciar el drama del proceso de Carranza con criterio hostil a la Inquisición. El tribunal de la fe y todos sus colaboradores experimentan así deformaciones que un auténtico sentido histórico no puede admitir, porque alteraría la realidad de las cosas. Y lo sensible es que todavía hay muchos contagiados de ese prejuicio, el cual les lleva a falsear la interpretación de los hechos.

Otro ejemplo sintomático es el empeño de Caballero en hacer a Cano, por puro sentimiento regional, oriundo de Tarancón (Cuenca). En el libro que vamos a reseñar se dedica un largo capítulo a poner de manifiesto los paralogismos e inconsecuencias en que incurre don Fermín por un capricho, reprobado por la más elemental norma de crítica histórica.

Larga serie de acusaciones y de enmiendas nos proporcionaría el último capítulo del libro de Caballero, sobre las «condiciones y carácter» de M. Cano, si fuera este el momento adecuado para ello. Cuantos hayan logrado familiarizarse con el personaje y sus obras advertirán sin esfuerzo los juicios aventurados del antiguo biógrafo. El libro del padre Sanz, que tratamos de presentar, señala con frecuencia esos fallos sobre esta y otras cuestiones concretas.

Se imponía, pues, una revisión de lo escrito sobre Cano hace ya cerca de un siglo, a fin de volver las aguas a su legítimo cauce. Yo lo he intentado para algunas cuestiones frecuentemente discutidas, y al parecer con fortuna, a juzgar por los encomios que nos prodiga el padre Sanz, testigo calificado, como puede comprobarse recorriendo las páginas de su libro.

Este constituye la tesis presentada por el joven agustino a la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, obteniendo la nota de sobresaliente. El autor antes de sacarlo a luz proyectaba ampliar su libro, haciendo un estudio completo de la vida y obras de M. Cano; pero la muerte, que le sobrevino en septiembre de 1950, cortó prematuramente sus planes. Gracias al interés puesto en ello por el padre Julio Oroquieta, el libro se ha publicado este año, coincidiendo con el cuarto centenario de la muerte del insigne teólogo dominico.

En él, como expresa el subtítulo, se estudian algunas cuestiones fundamentales de la vida y obras de Cano. Entre esas cues-

tiones hay dos en cuyo esclarecimiento la aportación del padre Sanz merece singular elogio, a saber: la naturaleza de M. Cano, y la procedencia o autor de las *Imperfecciones* que se le atribuyen.

Sobre la naturaleza de Cano, hasta ahora todos han manejado los mismos documentos. Y mientras Caballero se inclina por Tarancón, el padre Lorenzo López, O. F. M., y el padre Sanz después de él concluyen en favor de Pastrana (Guadalajara). Y lo curioso es que, habiendo escrito el padre Lorenzo antes que el padre Sanz, y alegando ambos los mismos documentos y pruebas, el segundo lo desconozca, pues ni lo cita en la abundante bibliografía, ni aparece su nombre a lo largo del libro. Es verdad que las ocho páginas que dedica el franciscano a dilucidar el tema, *¿Cuál es la patria del ilustrísimo señor don fray Melchor Cano?*, aparecidas en el folleto, «El día de Guadalajara», debieron tener resonanza puramente local; y no siendo en las bibliotecas de la Alcarria, será difícil encontrarlas.

Conste, pues, que dos autores que han trabajado independientemente, manejando los mismos fondos, sin asomo de parcialidad, a lo que parece, llegan, como era de esperar, a la misma conclusión. Esta goza por tanto de esas garantías que la hacen perfectamente aceptable, abandonando la amañada de Caballero.

Si nos fijamos en el fondo de los argumentos, la conclusión se afianza todavía más. El primero y principal es la partida de profesión religiosa. En ella se dice ser M. Cano *oriundus* de Pastrana. El cronista Juan de la Cruz, que conoció a Cano, el padre Barrio, que escribió a principios del siglo XVIII, y Pellicer cuyo estudio sobre Cano lleva fecha de 1770, los tres historiadores calificados, están en favor de Pastrana. Los tres se apoyan fundamentalmente en la partida de profesión. La palabra *oriundus* en nuestro caso ofrece más garantías que el término *natural*, porque en aquel tiempo era frecuente emplear la palabra *natural* para significar simple procedencia. Así en el registro de matrículas de Salamanca se consignan naturalezas que hoy nadie admite: por ejemplo de fray Luis de León, natural de Granada; del padre Francisco Zumel, natural de Valladolid. De Báñez se dice en la partida de profesión que era *ex Metina Campi*, cuando sabemos que nació en Valladolid. En tales casos la palabra *natural*, expresada o sobreentendida, indica simplemente proce-

dencia. Fray Luis de León vino a Salamanca de Granada, aunque había nacido en Belmonte, y Báñez en Medina del Campo.

Menos decisivo parece ser el argumento deducido del primer libro de bautismos conservado en Pastrana, en el cual aparece Hernán Cano casado con María López, supuestos padres del teólogo dominico, en 1513. Y decimos que parece menos decisivo porque falta comprobar de modo inequívoco cuál de los dos Hernandos o Fernandos Cano que figuran por esos años en los registros parroquiales y del archivo municipal de Pastrana, según Caballero y el padre López, fue el padre del religioso, y además si para comienzos de 1509, fecha extrema que se suele asignar para el nacimiento de éste, residía con su mujer en aquella población. En todo caso Pastrana tiene hoy, a mi juicio, mucha más probabilidad que Tarancón de haber sido la cuna de Melchor Cano.

Dos capítulos con un total de más de 60 páginas dedica el padre Sanz a la determinación del autor de las *Imperfecciones*. Es la parte de más novedad y mejor lograda del libro. Comienza expresando el mucho tiempo y energías invertidas en solucionar este problema difícil. Entrando en materia hace ver cómo lo que se infiere del contenido de las *Imperfecciones* respecto a su autor está lejos de corresponder a Melchor Cano, cuadrando en cambio perfectamente al maestro Francisco Cano. Era éste un sacerdote culto y ejemplar, nacido en Estepa el año 1530, estudiante y discípulo de Melchor Cano en Salamanca, buen predicador, que rehusó la invitación del conde de Ureña para una cátedra en la universidad de Osuna, y estuvo relacionado con el maestro Juan de Avila, y por medio de él con don Julián de Alva, obispo de Portoalegre y después de Miranda en Portugal, donde fija Cano por el año 1558 su residencia. Con el obispo frecuenta luego la corte, y en 1565 es nombrado predicador y limosnero de la reina doña Catalina, hermana del emperador y viuda de Juan III de Portugal. En 1580, a raíz de la ocupación de este reino, Felipe II quiere tomarlo por director de su conciencia.

Hasta aquí llegan las noticias recogidas por el padre Sanz acerca del maestro Cano, sirviéndose principalmente de unos artículos que publicó sobre él en «Revista de archivos, bibliotecas y museos» (1909-1911) A. Aguilar y Cano. Y basta eso, porque tenemos ya lo que buscábamos.

El maestro Cano escribió las *Imperfecciones* en 1580 para excusarse de aceptar el cargo que le brindaba el Rey Católico. Después, desde 1589 hasta 1593 ocupó la sede episcopal de Silves (Faro en el Algarve). El Rey Prudente quiso aprovechar las dotes excepcionales de este sujeto para bien de aquella iglesia.

Al estudio de M. Cano catedrático en Alcalá y en Salamanca y teólogo en Trento dedica el autor tres capítulos, en que resume, selecciona y valora lo escrito hasta ahora sobre estos temas.

La originalidad de Cano en su obra *De locis theologicis* se procura precisar en el capítulo octavo, haciendo un estudio comparativo entre él y Juan de Vergara, Rodolfo Agrícola, Carvajal, Pérez de Ayala y Vives.

La influencia del «Tratado de las ocho cuestiones del templo», de Juan de Vergara la confiesa el mismo Cano. En virtud de ello el padre Sanz, que publica a dos columnas bastantes textos paralelos de ambos autores, absuelve a Cano de la nota de plagiario. Y añade que el paralelismo se extiende todavía más a lo largo del libro undécimo de Cano.

Para explicar este y otros casos similares de aquellos tiempos, sin hacer demasiado hincapié en ello, conviene recordar que en esa materia entonces el público era menos exigente que hoy. Los teólogos se copiaban a veces páginas enteras, imitando su ejemplo algunos tratadistas de espiritualidad, sin hacer ninguna mención de las fuentes. Medina y Zumel explotan a cara descubierta los comentarios de Báñez, aquél antes y éste después de salir a luz, sirviéndose en el primer caso de los cartapacios que andaban en manos de estudiantes. Martín de Ledesma, discípulo de Vitoria, transcribió en su comentario al Cuarto de las Sentencias cuantas lecturas y relecciones del maestro tenían alguna afinidad con la materia por él dilucidada, sin citarle ni una sola vez (cf. Beltran de Heredia, *Las Relecciones y Lecturas de Francisco de Vitoria en su discípulo Martín de Ledesma*, en «La Ciencia Tomista» 49 (1934), pp. 5-29). Algo parecido sucede con los autores espirituales. El benedictino Antonio de Alvarado, el dominico Alfonso de Cabrera, el trinitario beato Simón de Rojas y los jesuitas Nieremberg y Francisco de Mendoza, entre otros muchos, utilizan a sus anchas los escritos del padre Granada (cf. M. Llaneza, Bibliografía del V. P. Fr. Luis de Granada, tomo IV (Salamanca, 1928), pp. XXVII-XXXIII).

En el siglo XVII el religioso mínimo Gabriel López Navarro en su Mística teología entra a saco por el tratado de la oración del padre José de Jesús María. El dominico Valgornera fue también muy dado a servirse de ese cómodo sistema que hoy es tenido por fraudulento.

Respecto a Melchor Cano, el caso que parece alarmar más al padre Sanz es la coincidencia casi verbal de algunos párrafos y cláusulas entre *Los Lugares teológicos* y el «De inventione dialectica» de Rodolfo Agrícola. Hemos tenido ocasión de comprobar los contados casos que aduce A. Lang en su libro *Die Loci Theoligici...* citado por nuestro autor. Se trata simplemente de expresiones o cláusulas breves, nunca de párrafos seguidos y rara vez de coincidencia literal. Eso tiene fácil explicación si nos fijamos: primero, en que la temática de ambos autores es paralela, *de inventione dialectica, de inventione theologica*; segundo, que por los años en que elaboraba Cano su obra se hizo una edición en Salamanca del librito de Agrícola, exponiéndolo al mismo tiempo el profesor de lógica en sus lecciones universitarias. El libro forzosamente tuvo que caer en manos del dominico, quien lo leería y releería asimilándose el contenido ideológico y textual y reflejándose luego, según vemos, en su obra sobre los lugares teológicos.

La posible influencia de Carvajal, Pérez de Ayala y Vives no ofrece problema ninguno. Con ellos y sin ellos Cano hubiera compuesto su obra poco más o menos como nos la ha transmitido. La originalidad y características del primero y segundo y la circunstancia de haber sido Pérez de Ayala condiscípulo suyo en el aula de Vitoria, le impulsarían a la lectura de esos libros, aunque en ellos no esperase encontrar ningún elemento nuevo para su obra. El esquema de los lugares teológicos está fundamentalmente en Santo Tomás, y la enumeración precisa de los mismos aparece en las lecturas de Vitoria y de Cano anteriores a las disertaciones de Carranza, quien en ese punto depende de ellos. Para mediados del siglo XVI eran estas cosas del dominio común en Castilla, habiendo correspondido a Vitoria y a Cano la formulación de estos tópicos, categorías o repertorios en que van encuadrados las fuentes de la argumentación teológica.

Mas, a fin de no desorbitar las cosas, debe tenerse en cuenta que todo eso, en la cuestión de que tratamos, no constituye más que la parte material. Sobre ello está lo formal, el concepto pro-

pio y adecuado de lugar teológico, alma de esta disciplina tal como la formuló reduciéndola a método científico Melchor Cano. Ese es su mérito por el que se le reconoce como creador del tratado. La parte fundamental de éste abarca dos cuestiones: la *inventio* como principio, y el *judicium* como consecuencia (*De locis...*, lib. 12, cap. 11). El juicio, además de someter a examen el punto de partida, la *inventio,* ha de apreciar y valorar su firmeza, gobernando el proceso de la argumentación para garantía de las conclusiones. Y una vez alcanzadas éstas, ha de saber calificarlas adecuadamente encuadrándolas en la escala teológica conforme reglas fijas.

En los tres últimos capítulos del libro estudia el autor a Cano como censor y censurado. En ellos recoge una serie de juicios variados y a veces contradictorios recaídos sobre este personaje, verdadera piedra de escándalo para algunos en la historia moderna. No vamos a detenernos en ello, porque esta nota, más que una discusión, quiere ser una información.

Por último añade 42 documentos, en su mayor parte conocidos ya y muchos publicados, para facilitar su consulta en los puntos principales que se estudian en el libro.

El padre Sanz, visto a través de estas páginas, fue gran admirador de M. Cano, considerándolo como «una de las figuras más portentosas de nuestro Siglo de Oro», según advierte al principio de la introducción. Pero nunca admirador incondicional, porque la leyenda dorada puede hacer al teólogo salmantino más daño que la leyenda negra. Conforme a ese programa, procura someter a juicio severo la conducta, los dichos y escritos del maestro dominicano, sin olvidarse de que al historiador le incumbe también la obligación de vindicar al personaje historiado de las inculpaciones injustas que se le hayan hecho.

La figura de Cano sale de la prueba depurada y también mejorada, porque ante su recia personalidad se ha exagerado tanto el elogio como la impugnación, y era preciso que alguien se cuidase de poner las cosas en su punto. No quiere decir esto que suscribamos en todo las conclusiones del autor; pero sí que en el libro, emprendido a impulso del atractivo que ejercen en los jóvenes estudiosos los hombres grandes, ha sabido guardar la medida que se exige al historiador imparcial.

Fr. V. B. de H.

BIBLIOGRAFIA

I.—TEOLOGIA

JEAN-MARIE LEVASSEUR, *Le lieu théologique "Histoire"*. Trois-Rivières, Editions du bien publique. 1960. 232 pp.

Una tesis doctoral —elaborada en el Angelicum, 1957— publicada este año en homenaje a M. Cano en el cuarto centenario de su muerte (1560-1960).

Es una obra sobre la teología de la Historia como décimo y último de los lugares teológicos señalados por M. Cano; «une introduction très spéciale à une methodologie scolastique comme en Théologie positive» ((19).

La divide en dos secciones: I. Sobre los lugares teológicos en general: Noción de lugar teológico (cap. 1); división de los lugares teológicos (cap. 2). II. El lugar teológico «Historia», con tres capítulos: 1) la historia, objeto de ciencia; 2) la historia de los historiadores; 3) la historia de los teólogos. Termina con 9 páginas de bibliografía selecta, e índices.

El autor se mueve bajo la dirección efectiva de M. Cano y A. Gardeil, repensando con notable personalidad la estructuración de los lugares teológicos; el valor gnoseológico del conocimiento histórico y el singular valor de las conclusiones del historiador en el conocimiento teológico.

En la primera parte, por lo que se refiere a la estructuración de los *lugares*, quizá hubiese ganado en verdad y en sencillez no forzando, con Gardeil, la correspondencia de los «lugares» de Cano con los lugares dialécticos de Aristóteles (p. 41 y ss.). En realidad, los llamados lugares intermedios (proposiciones particulares de la Escritura y de la Tradición) tienen valor teológico por sí mismos, sin dependencia real de otros lugares más comunes. Son lo que los primeros principios en el conocimiento filosófico.

Nos parece muy oportuno, dado el rigor con que hoy se puede realizar la investigación histórica, que se acentúe el carácter científico del método histórico y de sus resultados. Ante ello el autor se entusiasma por su especialidad y no calibra con la exactitud que hubiésemos deseado. De que la historia sea ciencia, en la acepción más común del término, no se sigue que lo sea en el sentido riguroso del II de los Anal. Post. El que la historia posea su *certeza* —la certeza «moral»— no da pie para equipararla en nin-

---

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se les envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

gún caso con la certeza metafísica (163). Es fácil confundir las certezas que puede tener el historiador con las certezas históricas. Dentro de las certezas se dan grados esencialmente diversos. Tampoco es exacto juzgar de la certeza de la teología «especulativa» en función de la teología positiva (133). Aquella puede basar su certeza en le certeza del mismo dogma, que no depende formalmente del dato que suministre el historiador precisamente.

Hemos anotado éstas, entre otras cosas menos convincentes, que hemos encontrado en la lectura de esta interesante obra, de positivo valor para la metodología teológica y para la filosofía y teología de la historia en general.

Fr. Victorino Rodríguez, O. P.

CH. JOURNET, *La misa, presencia del sacrificio de la Cruz*. Versión del francés, por M. HORMAECHE y R. HERRAN, Bilbao. Desclée de Brouwer, 1959. 384 pp.

En la moderna literatura teológica esta obra de Journet es seguramente la más completa acerca del sacrificio de la misa. Todas las verdades que tradicionalmente se vienen tratando acerca de este inefable misterio tienen un puesto en la exposición de Journet. En cuanto a la cuestión central relativa al modo como la consagración realiza la renovación de la oblación sacrifica de Cristo, Journet se coloca dentro de la corriente que modernamente tiende a prevalecer sobre todas las demás, es decir, dentro de la que se ha dado en llamar teoría sacramental del sacrificio eucarístico; una larga serie de soluciones ideadas por los teólogos desde los tiempos del Concilio Tridentino hasta nuestros días son relegadas por Journet a un apéndice. Quizá este proceder sea un poco excesivamente radical, porque los elementos de la moderna teoría sacramental del sacrificio eucarístico habían sido conocidos, y, en parte al menos, utilizados para la solución del problema en épocas pasadas. De todos modos, es recomendable la decisión con que Journet se aplica a desentrañar las virtualidades de la teoría sacramental para explicar el acto supremo del culto de la Iglesia.

El solo título de la obra sugiere una importante idea, muchas veces repetida en el curso de la exposición, acerca de las relaciones entre sacrificio cruento y sacrificio incruento: la misa es presencia del sacrificio de la cruz. Una idea verdaderamente central para la comprensión del misterio en sí mismo y para hacerse cargo de lo infundado de las inculpaciones protestantes contra la doctrina católica sobre el sacrificio eucarístico. Pero quizá en este intento de acercar la misa a la cruz, Journet se haya excedido un poco. Desde luego, sería difícil suscribir todas sus afirmaciones.

Junto con la exposición renovada de las verdades comúnmente tratadas sobre el sacrificio de la misa, podrán encontrarse en esta obra algunas «novedades», como, por ejemplo, lo relativo a la participación de la Iglesia y de los fieles en la oblación del sacrificio eucarístico, punto éste de excepcional importancia en el actual movimiento de renovación litúrgica y que, a su vez, facilita a todos los fieles la comprensión del misterio sumo de nuestra redención.

En la obra hay un largo capítulo sobre la transustanciación (pp. 193-264),

que, siendo muy estimable en sí mismo, parece estar un poco fuera de lugar. Un tratado sobre la misa como sacrificio presupone la doctrina de la transustanciación y sus consecuencias.

Fr. A. Bandera, O. P.

FRANCISCO SUAREZ, *Disputaciones Metafísicas*. I, disp. 1-6. Edición y traducción de SERGIO RABADE ROMEO, SALVADOR CABALLERO SANCHEZ y ANTONIO PUIGCERVER ZANON. (Biblioteca Hispánica de Filosofía). Madrid, Gredos, 1960. 24 x 17. 814 pp.

Mil plácemes merece la magna empresa de la Editorial Gredos, de darnos en texto bilingüe latino-español las famosas *Disputationes Metaphysicae*, de Francisco Suárez. Es la primera vez que se lleva a cabo de una manera total y completa, con una presentación espléndida, en un todo digna de la obra. Constará de seis volúmenes, de 800 a 850 páginas cada uno.

Una colaboración íntima y perseverante de los tres señores que han tomado sobre sí este arduo empeño, da unidad a su traducción, suficientemente clara y fiel. Lo que no nos satisface tanto es el criterio de fijación del texto original. Han tomado como base el de la edición Vives, una de las peores, según costumbre de aquella casa editora. Y no basta para justificarse el haberlo colacionado y corregido con el de otras tres o cuatro ediciones, que no se nos dice cuáles son. Lo natural y lo mejor hubiera sido reproducir el de la edición príncipe, revisada y corregida por el mismo Suárez (Salamanca, 1597), que no es precisamente una rareza. Es un fallo que pudiera y debiera corregirse en los volúmenes siguientes y en futuras ediciones de este primer tomo.

Para facilitar la lectura del público hispano-americano, han tenido el buen acuerdo de poner al frente de cada disputación una pequeña sipnosis orientadora de su contenido.

La presentación —sobria— de toda la obra, es debida a la pluma de Sergio Rábade Romeo.

D.

FELIX MALMBERG, S. I., *Ein Leib-ein Geist*. Freiburg, Verlag Herder, 1960. 14'5 x 23. 243 pp.

En el amplio campo al que se extiende la problemática de la eclesiología en nuestros días debe haber algo que sea lo fundamental del misterio y de lo que se pueda deducir el resto. Corremos peligro de perdernos entre tantas obras y tantos puntos, objeto de estudio pero que corren el peligro de enredarnos en sus dificultades. El P. Malmberg ha querido prescindir de los problemas secundarios y ha intentado darnos lo fundamental del misterio de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Para ello ha centrado su estudio en las palabras de San Pablo: «Un Cuerpo, un Espíritu». Y estas dos realidades constituyen el centro de su investigación: el Cuerpo místico de Cristo y el Espíritu que le anima.

Sorprende en la obra una gran claridad de ideas. Se va rápidamente al

fondo de los problemas y las observaciones son casi siempre certeras. Indicamos esto porque al leer el enunciado de los problemas a estudiar temimos mucho que la obra se perdiese en vaguedades o en análisis minuciosos de opiniones sobre cada punto. A propósito, por ejemplo, del Cuerpo místico de Cristo se estudian problemas de abundante literatura en nuestros días: el sentido de la palabra «místico»; el concepto de Cuerpo místico en Emilio Brunner; fundamentos escriturarios de esta doctrina; el concepto de Eclesia ab Abel... Sin embargo, en todo momento el autor sabe centrarse y sus soluciones, aunque raramente originales, están expuestas con gran claridad. El único defecto que encontramos es que la obra más parece una serie de artículos que un estudio completo. Faltan cuestiones fundamentales en este tratado: sentido de la capitalidad de Cristo, su presencia en la Iglesia. La misma impresión nos da la segunda parte, dedicada al Espíritu Santo en la Iglesia: se ha olvidado el análisis de muchos textos del Nuevo Testamento, que aportarían gran luz para establecer las funciones del Espíritu Santo en el magisterio de la Iglesia. Respecto al estudio que hace de la eclesiología de Santo Tomás nos parece muy logrado. Demuestra conocer todos los textos al respecto y ha sabido captar su verdadera perspectiva estudiándole en comparación a las doctrinas agustinianas.

Sobre la tercera parte del libro, que es la unidad producida por esta unión mística con Cristo en el Espíritu, nada tenemos que anotar, sino es alabar la buena sistematización, que hace de esta verdad. La obra acaba con un estudio sobre la unión hipostática en Cristo, que está fuera del contexto de la obra.

P. Antonio Osuna.

HERIBERT SCHAUF, *De corpore Christi mystico sive De Ecclesia Christi theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader, S. I.* Freiburg, Herder, 1959. 16 x 24. 482 pp.

El autor recoge en esta obra 28 tesis de la conocida obra del gran teólogo romano Clemente Schrader, «Theses de Ecclesia». Ha usado para su edición todas las enmiendas que pudieran sacarse del manuscrito del P. Schrader conservado en la Universidad Gregoriana. Además, con el objeto de darnos la mente del autor, acude a los demás manuscritos que se han conservado y a todas las publicaciones, que han llegado a nosotros. En su conjunto la obra constará de tres tomos, en los que se recogerán las 86 tesis del teólogo del Concilio Vaticano.

La presente edición merece las alabanzas de todos los estudiosos de estas materias, pues en ella tendremos el mejor estudio sobre la obra de uno de los teólogos, que más han contribuído al estudio teológico de la Iglesia y cuya intervención en la redacción del esquema De Ecclesia, del C. Vaticano es de sobra conocida.

El interés de la obra del P. Schrader consiste en su renovación del método de estos estudios, pues, sin abandonar la estructura escolástica, supo incorporar a esta parte de la Teología todos los datos de la historia, de la exégesis y de la Tradición con una erudición asombrosa y una lógica

inflexible. Quizá este detalle de su método completamente analítico junto a una literatura dura y machacona en la que el latín empleado tiene grandes resabios de lengua griega, ha hecho que las doctrinas de este teólogo no tuvieran mucha difusión. Pero ahora, gracias a esta edición crítica, podrá ser consultado con más facilidad.

La obra va precedida de un estudio sobre la vida y escritos de Schrader.

P. A. Osuna.

M. C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi Hispanorum*. Madrid, Consejo Superior de I. C., 1959. 17 x 24'5. XX-582 pp. 460 ptas.

Es justo que saludemos con muestras de reconocimiento la publicación de este libro, fruto de largos años de trabajo y modelo aleccionador para la investigación moderna. Los pesimistas que miran con desdén las producciones nacionales, para volcar sus encomios sobre los extraños, tienen aquí una muestra de que los productos de calidad y los de vulgaridad andan repartidos por todo el mundo.

En su libro nos proporciona el autor un instrumento para el estudio de nuestra literatura latina del medievo, desde el año 500 al 1350, que son los límites cronológicos adoptados por él para encuadrar esa literatura. Por primera vez, superando la labor de nuestros bibliográficos, incluso de N. Antonio, el príncipe de los mismos, se pone al alcance de los investigadores en forma ordenada y sistemática, la producción de la España medieval, con datos precisos para la identificación y conocimiento de cada pieza e indicaciones complementarias para facilitar su estudio. Son en total 2.166 números o fichas, que responden a otros tantos escritos, unos breves, como cartas, himnos, carmina, oraciones, prosas, necrologios, epitafios, inscripciones; otros amplios, verdaderos tratados o libros de tema doctrinal, histórico, litúrgico, literario; constituciones sinodales, actas conciliares, etc.

Dentro de cada ficha se adopta esta distribución: autor, título del escrito, año de composición, incipit, edición una o varias de las mejores, indicación, a veces amplísima (cf. núms. 122; 202; 272; 1.324...), de manuscritos, estudios, si los hay, y anotaciones personales. Paciencia más que benedictina ha derrochado el autor en la confección del cuadro literario de algunos autores, tal por ejemplo, la producción latina de Lulio, que comprende más de doscientos números, cada uno con su correspondiente equipo de cronología, manuscritos, ediciones, estudios, si existen; y bastantes anotaciones críticas.

Aparte de las obras publicadas ya se registran también muchos textos inéditos, algunos, en general breves, que por primera vez se dan a conocer.

«Repertorium locupletissimum» se atreve a llamar el autor su obra; y ciertamente, no se ha excedido en la calificación, pudiendo añadir que sobre la cantidad del material vario encerrado en el libro está la calidad de su estudio, como fruto de un esfuerzo, experiencia y esmero poco frecuente en esta clase de trabajos. Labor condensada —«brevis esse laborabam nec volebam historiam pleniorem componere sed repertorium», escribe él en el prólogo, p. XIII—, básica y suficiente como punto de partida

para futuras ampliaciones y mejoras: producto de selección, en gran parte de primera mano, y a través de catálogos, colecciones, monografías y artículos que nos da la quintaesencia de su contenido, ahorrando al investigador un trabajo enorme de información y de análisis para proceder con aplomo en sus tareas literarias.

La brevedad en la clasificación, ordenación y presentación de ese cúmulo de elementos ha sido propósito deliberado del autor. «Saepissime ipse de scriptore vel opere vel ejus aetate egi, neque ea sine diuturna cogitatione dixi; sed brevitate parcens, rationes quibus innitebar non satis declaravi nec semper», p. XIV. Cabe preguntar si no hubiera sido preferible indicar en cada caso las razones en que funda su juicio o parecer, puesto que se trata de materias para él tan familiares, y su dictamen podría servir de orientación a quienes emprendan sobre ellas otros estudios.

Siendo el campo tan amplio, se comprende que el autor haya querido reducirlo a sus justos límites, sin preocuparse de escritores que, aunque nacidos en España, actuaron fuera, o viceversa. De ello quiere justificarse diciendo: «Fortasse qui leget mirabitur me quidem multa scripta vel scriptores omisisse quos invenire juvaret», p. XI. Y entre los capítulos de exclusión, el último que indica es este: «Nullos (scriptores) denique adhibui quorum ad nos scripta non pervenerunt. Sunt enim sola nomina quae jam Nicolaus Antonius... satis commemorat». Esa razón, para algunos casos, no sólo no es admisible, sino que justificaría todo lo contrario. Por ejemplo, sabemos que Pedro de Albalat, arzobispo de Tarragona (1238-1251), escribió un *Tractatus sacramentorum* (cf. J. S. Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae*, ed. Romae, 1753-1755, tom. V, p. 206), tratado sin duda breve que se difundió mucho en el reino de Aragón, y por tanto, es de creer que no haya desaparecido, aunque ninguno de nuestros bibliógrafos lo menciona. La manera de facilitar su identificación sería registrarlo en este repertorio con los datos que tenemos sobre él.

Dice también haber procurado registrar los escritos litúrgicos, como en efecto lo hace con muchos de ellos. Pero todavía pudiera acrecentarse su número sin gran esfuerzo. De libros penitenciales con ese título menciona solamente tres (núms. 468, 535, 625), sacramentarios dos (núms. 639 y 737), rituales uno (núm. 1.078), estudiados ya, cuando es manifiesto que entre los conservados en diversas iglesias de distintas provincias eclesiásticas son bastantes más, los cuales esperan que alguien los saque del olvido. En el núm. 1.492, secuencia de Santo Domingo de Guzmán, se remite a Chevalier y al padre García Villada. Este la publicó en 1919 como composición inédita, sin darse cuenta de lo que se trataba, pudiendo encontrarla en cualquier misal dominicano moderno.

Una obra como ésta, en que entran elementos tan abundantes y diversos, requiere también para su adecuada utilización y rendimiento índices esmerados. El autor ha cuidado este punto con la mayor diligencia. El libro lleva cinco índices, que ocupan más de la cuarta parte del mismo. Index scriptorum, initiorum, manuscriptorum, auctorum recentiorum y notarum adhibitarum in indice primo.

Con esta publicación nuestros medievalistas están de enhorabuena. Nosotros se la damos muy sincera al autor.

Fr. V. B. de H.

J. OCHOA-SANZ, C. M. F., *Vincentius Hispanus, canonista boloñés del s. XIII*, («Cuadernos del Instituto jurídico español»). Madrid, Consejo Superior de I. C., 1960. 17'5 x 25. XIV-184 pp. 140 ptas.

El canonista medieval Lorenzo Hispano fue sacado del olvido hace unos años en un estudio valioso debido al P. Antonio García, O. F. M. El Instituto jurídico español de Roma, en cuyos cuadernos apareció en 1956 aquel estudio, nos obsequia de nuevo con otro trabajo sazonado, denso y de crítica depurada sobre la gran figura de Vicente Hispano, como el anterior, maestro de la escuela de Bolonia durante el segundo decenio del siglo XIII y fecundo escritor que glosó casi toda la literatura básica del derecho canónico en aquellos tiempos: el Decreto, tres o cuatro de las compilaciones, los cánones del cuarto concilio de Letrán y por último Las Decretales. Es caso único, advierte el autor, de un canonista de la primera mitad del siglo XIII que haya comentado ampliamente el derecho antiguo y el nuevo, las compilaciones anteriores a Gregorio IX y las Decretales.

Esta labor ingente difundida y conservada en multitud de manuscritos ha despertado la atención de algunos historiadores del derecho extranjero —Sarti-Fattorini, Kuttner, Gillmann—, haciendo resaltar en estudios parciales la aportación española al esclarecimiento de las disciplinas jurídicas de los siglos XII-XIII. Es, pues, un acierto, por muchas razones, que el P. J. Ochoa Sanz, haya consagrado sus esfuerzos a la preparación de este estudio de conjunto en que se condensa el fruto de los trabajos anteriores, sometiendo a riguroso examen las conclusiones propuestas por los mencionados investigadores, se emprende de nuevo el análisis de la producción de V. Hispano, se traza el diseño de su biografía y nos da el resultado preciso, de ley, de tantas faenas a través de las bibliotecas europeas para la consulta de los manuscritos del mismo.

Las noticias biográficas son pocas, y el autor se esfuerza por completarlas distinguiendo bien lo que puede darse por definitivo de lo que sólo alcanza más o menos grados de probabilidad. Prueba ante todo y suficientísimamente la naturaleza española de su glosador. Parece oriundo del reino de León, y dentro de él de la provincia eclesiástica de Compostela, cuyo primado defiende. Sus estudios en Bolonia se inician con el siglo XIII, asistiendo durante unos cinco años a las aulas del doctor Lorenzo Hispano y a las de Juan de Gales. Después frecuenta durante dos o tres años las lecciones de derecho civil dadas por el maestro Azón, no de Accursio, como hasta ahora se había creído, sin que esté tampoco suficientemente probada la tesis de Gillmann, quien pretende incluir a V. Hispano entre los civilistas boloñeses. Hacia 1208 inaugura él su enseñanza como profesor extraordinario y en 1210 asciende a la cátedra de profesor ordinario, que ocupará durante diez años largos. Entre sus discípulos ilustres se encuentran Bernardo de Parma y el que más tarde fue Inocencio IV. Ese período de profesorado sirvió a nuestro glosador para familiarizarse con la literatura canónica y con los maestros de estas disciplinas, acreditándose en aquel centro de fama universal como catedrático calificado capaz de alternar con las principales eminencias que desfilaron por las aulas boloñesas.

Después de ausentarse de Bolonia V. Hispano, prosiguió sus trabajos de canonista glosador, que prolongará durante toda su vida. Se sabe además

porque lo dice él mismo, que fue encumbrado a la dignidad episcopal; pero se ignora la sede precisa ocupada por él. En 1933 F. Gillmann, en una breve nota publicada en «Archiv für katholisches Kirchenrech», propuso la identificación de esa diócesis con la de Indanha-Guarda, en Portugal. El P. Ochoa cree inadmisible esa propuesta, identificando en cambio a V. Hispano con el Vicente, monje cisterciense del monasterio de Veruela que ocupó la sede zaragozana desde 1239 hasta 1244. Es, dice él, un punto clave en la biografía de V. Hispano; y por eso trata de hacer ver las dificultades graves de índole cronológica y de índole moral que se oponen a la tesis de Gillmann, siendo en cambio perfectamente viable y abonada, al menos indirectamente por testimonio del mismo V. H., la tesis favorable a Zaragoza. Aunque sabemos que algunos historiadores modernos de Portugal no comparten las apreciaciones del autor, es preciso reconocer que las razones cronológicas alegadas por él, contra la propuesta de Gillmann tienen una fuerza difícil de disipar.

Más de la tercera parte de su libro lo dedica el P. Ochoa a estudiar la producción jurídica de V. H., especificando cada una de sus partes con indicación de los Mss., en que se conserva y el juicio acerca de su originalidad e influencia en los canonistas posteriores. No es de nuestra incumbencia seguir paso a paso esa exposición, sin duda una de las que más han de interesar a los especialistas, por la riqueza de material informativo acumulado en ella.

Aunque un poco tarde, ha llegado el turno a nuestra abundante serie de glosadores de los siglos XII-XIII, porción selecta en esa rama jurídica que nos redime de la acusación de pueblo inculto con que la ligereza e ignorancia de fiscales improvisados nos han motejado más de una vez.

Fr. V. B. de H.

ANTONIO BRIVA MIRABENT, Pbro., *La Gloria y su relación con la Gracia según las Obras de San Buenaventura.* Barcelona, Editorial Casulleras, 1957. 324 pp.

La gracia se recibe en el hombre como semilla de la gloria. La sobrenaturaleza perfecciona la naturaleza, y la gloria dará a todo el orden de la gracia su acabamiento total, el pleno desarrollo de sus posibilidades germinales. Entre la vida terrena del cristiano y la vida celestial del bienaventurado hay una perfecta continuidad, como entre la infancia y la edad adulta. El ser racional, creado a imagen de Dios, se hace deiforme por la gracia incoativamente, y se consuma esta deiformidad por la gloria, que es el mismo hábito de la gracia, pero en estado perfecto y completado por el lumen gloriae. La gracia es disposición ontológica y sicológica para la gloria. Por la gracia se comienza la posesión de Dios, y por la gloria se consuma en unidad ascendente de un mismo impulso vital hacia el Primer Principio y Bien Sumo del hombre.

Estas son las líneas generales del presente libro. Se trata de un concienzudo estudio teológico-positivo basado en las obras de San Buenaventura.

Estudiados los dos extremos del problema, gracia y gloria, y vistas ampliamente sus mutuas conexiones y su continuidad vital, termina la obra con una exposición de los principios que orientan toda esta doctrina en el Seráfico Doctor, y las características personales que él la imprime. Estas características son, como es natural, las mismas que ya son conocidas en toda la línea teológica de San Buenaventura, y que en estos temas tienen una especial resonancia, sobre todo el misticismo y el voluntarismo, siendo de destacar también el sintetismo tan compacto que muestra en esta materia.

Creemos que la exposición se mantiene plenamente fiel al pensamiento bonaventuriano, garantizando el autor con profusión de textos todas sus afirmaciones fundamentales.

La materia es amplia, y por necesidad algunos puntos han sido tratados en forma breve, casi esquemática. Sin embargo, es una buena visión de conjunto y con suficiente amplitud en los aspectos más esenciales.

La exposición es ágil y no recargada de tecnicismos, de modo que puede interesar este libro, tanto al teólogo como al cristiano culto que quiera profundizar en el conocimiento de las inefables riquezas de la gracia divina.

L. F.

Les enseignaments pontificaux. Le laïcat. Tournai, Desclée de Brouwer, 1956. 12 x 28. XI-671-102 pp.

Les enseignaments pontificaux. L'Eglise. 2 vols. Tournai, Desclée de Brouwer, 1959. 12 x 28. 12-1.038 pp.

Los monjes de la Abadía de Solesmes iniciaron ya hace algún tiempo una preciosa colección de Enseñanzas Pontificias, que ya cuenta con más de una docena de títulos. Son preciosos breviarios de la doctrina de los Papas sobre cuestiones de suma actualidad y sobre las que muchos de los textos fundamentales andan dispersos en colecciones no siempre asequibles a aquellas personas que necesitan el contacto con estas enseñanzas.

La labor de poner al alcance de todos los públicos estas preciosas enseñanzas no merece más que elogios y todo lo que al propósito dijésemos sería defender causas ya ganadas hace tiempo.

Sólo nos detendremos en analizar las características de esta colección de documentos en francés, que no dudamos en calificar de inmejorable desde todos los puntos de vista. Los textos seleccionados abarcan desde Benedicto XIV hasta nuestros días. Se ha elegido este pontificado porque desde él comienza el uso frecuente de las Encíclicas como medio ordinario para exponer los Papas su pensamiento a toda la Iglesia. Se ha recogido con gran cuidado todo aquello que tiene alguna relación con los títulos de cada volumen; la selección es exhaustiva, si bien no se recogen completamente los documentos sino sólo los pasajes de interés, dándose un breve resumen de los demás. Los textos vân en francés, aunque en casos excepcionales se transcriben las palabras originales en nota por el sumo interés de lo que se dice. Lo único que desearíamos a este respecto es que la indicación de las fuentes fuese más precisa, es decir, nos diese también la página exacta del original para así facilitar su búsqueda al estudioso.

Indudablemente que lo que más llama la atención en esta colección, además de su elegante y rica presentación tipográfica, es lo bien trabajado de sus índices, que permiten encontrar rápidamente el lugar que se busca. Todos los tomos poseen índices de materias, lógico, de autores, de documentos y cronológico. Resalta por lo bien ideado el índice lógico, que nos da un compendio original de la materia de cada libro.

No podemos menos de felicitar a los monjes de Solesmes de su obra y animarles en la continuación de estos trabajos.

H. L.

MIGUEL NICOLAU, S. I., *Psicología y Pedagogía de la fe.* (Col. Psicología. Medicina. Pastoral; XX). Madrid, Edit. Razón y Fe, 1960. 20 x 14. 320 pp. 75 ptas.

En la presente obra tenemos un estudio sobre las condiciones psicológicas y la pedagogía de la fe con el fin de que sirva de materia para quienes desean adquirir una instrucción religiosa superior.

Los temas principales de la obra no podían ser mejor escogidos. Se estudian la conversión, los obstáculos morales a la fe, la pedagogía de la fe, su ascética. Temas de gran actualidad y que deben ser conocidos por quienes desean penetrar en las riquezas de este don de Dios. Todos ellos pueden ser objeto de círculos de estudio y de una enseñanza superior por responder a preocupaciones fundamentales de nuestro tiempo.

El autor estudia estos temas demostrando verdadero conocimiento del campo en el que se mueve. Sabe distinguir en todo momento entre lo que es cierto y lo que sólo tiene una cierta probabilidad, aduciendo en cada caso las pruebas certeras. Nos agrada ver que el autor se ha esforzado en que su obra no sea una mera traducción del latín de un texto escolástico; se esfuerza en darle una orientación que le haga interesante a un público heterogéneo. Pero no siempre los esfuerzos están coronados por el éxito. El capítulo dedicado al análisis de la fe —donde se decide la opinión de que la fe se reduce, en última instancia, a los motivos de credibilidad e implica un cierto discurso— no creemos que sea muy inteligible a todos. La bibliografía corresponde casi siempre a obras de redacción escolástica. Por lo demás, en otros puntos no nos atreveríamos a darle toda la razón. Trata el clásico problema de la compatibilidad del objeto y ciencia decidiéndose por la opinión que no ve oposición. Admite la posibilidad de una fe científica diciendo que es negada por «algunos tomistas», y sugiriendo que su opinión es también la de Santo Tomás, para lo cual cita el texto de I-II, 54, 2, texto que, de haberlo leído despacio, hubiese visto que dice todo lo contrario. En el capítulo de la pérdida de la fe se esfuerza en querer ser fiel al C. Vaticano defendiendo hasta la imposibllidad subjetiva de apóstatas materiales pero la razón es muy convincente, pues se olvida de que el C. de Trento indicó que la fe sólo se pierde por un pecado de infidelidad. Finalmente, lamentamos que en la parte espiritual de la fe sólo se dediquen unas líneas al don de sabiduría. El modo como enfoca el problema de la salvación de los infieles nos parece muy sugerente y equilibrado.

La obra en su conjunto resulta instructiva y tiene el mérito de refrentarse con los problemas de la fe, que tantas veces nos son escamoteados en obras similares, quizá por las dificultades que entrañan.

P. A. Osuna.

Discorsi di Pio XI. T. I: 1922-1928. Edizione italiana a cura di Domenico Bertetto, S. D. M. Torino, Società Editrice Internazionale, 1960. XXVIII-888 pp.

Este es el primer volumen de una serie de tres, en que el P. Bertetto piensa publicar todos los discursos de Pío XI. El volumen comienza con el elogio fúnebre del inmortal Pontífice hecho por su actual sucesor Juan XXIII, que, a la sazón, era Delegado Apostólico para Grecia y Turquía. Este elogio representa —como dice el compilador— «una vigorosa y completa síntesis de las virtudes y de la actividad de aquél que tanto se había prodigado por la paz de Cristo en el reino de Cristo» (p. XIII). Al final del volumen, dos láminas reproducen el primer borrador autógrafo de la introducción del discurso, pronunciado por Pío XI el 18 de noviembre de 1923 después de la lectura del Decreto sobre la heroicidad de virtudes de la sierva de Dios Bernardita Soubirous. Es un borrador en el que abundan adiciones y tachaduras.

La colección de Discursos, además de ser un excelente medio para seguir los principales acontecimientos de la Iglesia, es también un rico arsenal de doctrinas, en las que sin dificultad se encuentran una consigna orientadora para las múltiples actividades del cristiano. Uno de los temas que más frecuentemente se repiten en estos Discursos, es el de la santidad, presentada por Pío XI no como derecho de unos pocos privilegiados en el orden de la gracia, sino como deber de todos los cristianos sin excepción. Siendo el fin de la Iglesia la santificación de las almas, es evidente que todos los miembros de esa misma Iglesia deberán, por el hecho de serlo, aspirar a la santidad. La atención que Pío XI presta al tema de la santidad hace que en su magisterio aparezcan también muy a menudo las cuestiones relativas a los medios de santificación: sacramentos, penitencia, oración, etc. Pero el tema que prácticamente los envuelve a todos es el de la Iglesia: notas distintivas, vida interna, expansión misional, etc.

En resumen, nos encontramos ante una magnífica compilación que puede prestar excelentes servicios a cualquier clase de personas dentro de la Iglesia. Sólo deseamos verla pronto completada.

Fr. Armando Bandera, O. P.

Johannes Betz-Heinrich Fries, *Kirche und Ueberlieferung*. Freiburg, Verlag Herder, 1960. 15'5 x 23. 379 pp.

Se publica esta obra como homenaje al conocido Profesor J. R. Geiselmann, cuyas investigaciones sobre la Tradición de la Iglesia han llamado la atención de los estudiosos. Quizá por este motivo el tema elegido en

esta colección de trabajos por sus amigos y discípulos ha sido el de la Iglesia y Tradición, aunque algunos de los artículos tienen poco que ver con el título.

Los trece trabajos, que constituyen esta obra, llevan la firma de personas conocidas en el campo de la investigación teológica y sus trabajos son de interés, si bien, como decimos, no guardan una uniformidad. Quizá los más interesantes son los que responden al título de «Iglesia y Tradición». G. Söll nos habla de los comienzos de la tradición mariológica pesando y comparando los elementos, que contribuyen a constituírla: los textos bíblicos, las historias evangélicas, los apócrifos... F. Hofmann hace un estudio sobre la importancia de los Concilios en el desarrollo del magisterio de la Iglesia, en San Agustín. El autor conoce muy bien la eclesiología de San Agustín y su estudio, aún siendo meramente histórico, tiene gran interés. Muy valioso también es el estudio del P. Congar sobre el concepto de «Traditio et sacra doctrina», en Santo Tomás. El P. Congar recoge con gran erudición todos los textos de Santo Tomás a este respecto, que son bastantes más de lo que cree y con ellos nos da una visión de la Tradición en Santo Tomás, procurando no sacar sus palabras del contexto histórico, en que fueron escritas. Creemos que este estudio es de los más completos, que hasta ahora se hayan realizado sobre esta cuestión en Santo Tomás. El profesor M. Schmaus nos da un trabajo sobre «Escritura e Iglesia en Enrique de Gante», y el P. Chenu estudia el elemento social de la tradición en un artículo titulado: «Tradición y Sociología de la fe». Finalmente, B. Häring nos habla de la tradición y condescendencia de Dios, consideradas desde el punto de vista de la Encarnación.

Junto a estos artículos, que responden al título de la obra, hay otros sobre temas diversos, pero no por eso menos interesantes, de Betz («Christuspetra-Petrus»), Daniélou: «La vida, que pende en el leño»; Rahner: «Virginitas in partu»; Fries: «Aspectos modernos de la Iglesia»...

Esta breve enumeración nos dará un índice de la importancia de la presente obra, dedicada al conocido teólogo J. R. Geiselmann, en su 70 aniversario.

H. F.

Salvador Canals, *Los Institutos seculares* (Colección «Patmos»), Madrid, Rialp, 1960. 200 pp.

La colección Patmos de libros de espiritualidad contaba ya con un trabajo el P. Canals, sobre «Institutos seculares y estado de perfección». El nuevo título que aparece ahora, constituye un planteamiento sistemático y un desarrollo más amplio del aspecto institucional. Una idea del contenido del libro la pueden dar los títulos de sus siete capítulos: La vocación, la historia, el estado propio de los Institutos seculares, el contenido de ese estado (aspecto teológico, apostólico y secular), los Institutos seculares sacerdotales, la ley peculiar de los Institutos seculares y situación actual de los mismos.

El libro está escrito con la seriedad y competencia propias del autor.

A. R. M.

EDWAR LEEN, *El Espíritu Santo* (Colección «Patmos»), Madrid, Rialp, 1960. 430 pp.

Como indica su título, se trata de una exposición de la teología del Espíritu Santo en orden a la piedad cristiana. De los trece capítulos en que se divide, los ocho primeros tratan de la persona del Espíritu Santo. Los otros cinco se dedican a estudiar su acción en nosotros. El amor de Dios a sus criaturas, el Espíritu Santo como Amor subsistente en la Trinidad beatísima, su papel en la encarnación del Verbo, como dulce huésped del alma, la gracia, las virtudes infusas; los dones del Espíritu Santo; frutos y bienaventuranzas: tales son los principales temas que se estudian en este libro con piedad y unción. En cuanto a la seguridad de su doctrina, basta saber qué es el Doctor Angélico quien guía constantemente la pluma del autor.

Fr. A. Royo Marín.

JOSE MARIA ROVIRA BELLOSO, *La visión de Dios según Enrique de Gante*. (Colectánea San Paciano. Serie Teológica). Barcelona, Seminario Conciliar, 1960. 17 x 23. 264 pp.

La presente obra es una disertación doctoral elaborada por el autor bajo la dirección del P. Alfaro, S. J., y presentada en la Universidad Gregoriana. El punto que trata es uno de los más famosos y centrales del Doctor Solemne. Su célebre *illapsus* de la divinidad en las almas bienaventuradas ha sido discutido por los teólogos desde Escoto hasta nuestros días.

¿Quién tiene razón, el teólogo de Gante o sus émulos? El Dr. Rovira, que muestra haber leído las obras completas del gandavense, opina que éste ha sido mal entendido y peor censurado por sus críticos. No es que todo sea perfecto e impecable en él, pero es lo cierto que salva plena y explícitamente la gran inmanencia y la infinita trascendencia de Dios en la visión beatífica. Su mentalidad es platonizante y avicenizante, a la vez que misticoide. Audacias de expresiones hiperbólicas, al estilo de los místicos, especialmente del Pseudo Dionisio; que no deben tomarse al pie de la letra, sino dentro del género literario propio del amor trasformante. Enrique estaría dentro de la corriente mística de Dionisio y de Hugo de San Víctor, que, después del gandavense, sería continuada por Eckhart, por Taulero y por Ruysbroeck.

Apreciaciones útiles e interesantes, pero que no deben exagerarse. Es verdad que la teoría del gandavense es de factura misticoide. Pero no coincide exactamente con sus predecesores ni con sus sucesores. Es un parecido más o menos destacado, no una misma cosa. El autor no ha hecho un descubrimiento. El P. Santiago Ramírez había subrayado expresamente ese carácter místico y sus relaciones con Hugo de San Víctor y con Eckhart, pero conservando sus matices respectivos (*De hominis beatitudine*, t. III, pp. 6-14, Madrid, 1947). Yo no sé si el autor lo ha leído, porque en la Bibliografía cita solamente el t. II de dicha obra (Madrid, 1943), en donde no se toca para nada ese asunto.

Por otra parte, su estilo es oscuro y complicado, un poco como el del mismo Enrique. Da la sensación de que no domina plenamente la materia. No sé por qué cita a Taulero y a Ruysbroeck por la pobre e incorrecta traducción de Surio. A falta de acudir al texto original, existen traducciones recientes en francés mucho mejores.

Pero éstos y parecidos reparos que pudieran hacerse, no amenguan en nada el valor fundamental de esta bella y trabajada disertación.

D.

BERNARDINO LLORCA, S. I., *Manual de Historia Eclesiástica*. 5.ª ed. Barcelona, Edit. Labor, 1960. 14'5 x 22. XXIII-868 pp.

Un manual que llega a la quinta edición prueba ya con esto que su valor es real. La aceptación del presente manual de Historia Eclesiástica en nuestros centros de Estudios ha sido unánime. Las razones no son difíciles de buscar: necesitábamos un manual de esta materia, puesto al corriente de los últimos avances en esta ciencia; por otra parte, es notable la abundancia de bibliografía que este libro nos proporciona, así como también una distribución de las materias muy pedagógicas; y, finalmente, una exposición leal de los hechos.

La presente edición es una reproducción a fotocopia de la tercera edición sacada a luz ya casi diez años. Pero tiene algunas mejoras notables, como una amplia bibliografía adicional, que comprende casi 50 páginas de apretada letra y distribuída por materias, correspondiéndose a los números del texto. Esto hace un poco molesto el uso del texto, pues parte de la bibliografía figura a lo largo de las materias, y otra parte hay que buscarla al final, aunque comprendemos que una nueva composición tipográfica hubiese repercutido gravemente en el coste de la obra. Otra mejora de la presente edición es lo referente a los pontificados de Pío XII y Juan XXIII. Asimismo varias páginas ampliando el estudio de la labor misionera de la Iglesia.

Nosotros hubiéramos deseado que el Atlas de Historia de la Iglesia, que el P. Llorca publicó no hace mucho, hubiera sido recogido en la presente obra, en la que tan sólo se nos ofrecen dos mapas geográficos, pero de tanta utilidad en el estudio de una historia que abarca veinte siglos y muchos de cuyos acontecimientos se localizaron en lugares desconocidos al estudiante de estas materias. No creemos que ésto hubiera aumentado mucho el coste de la obra y su utilidad sería grande. También creemos que parte de la bibliografía que se recoge podría suprimirse: se citan obras ya muy antiguas, imposibles de encontrar al estudiante y de acceso sólo a los eruditos, que no creemos que acudan a manuales para orientarse sobre sus estudios. Otras veces la exposición sucinta de los hechos, propia de obras como la presente, va en detrimento de su claridad, como cuando en la p. 44 se nos habla de una reciente hipótesis del P. Pérez de Urbel sin decirnos en qué consiste ni darnos alguna referencia al respecto. Las cuatro páginas escasas dedicadas a las Cruzadas resultan muy atropelladas e insuficientes para unos acontecimientos de tanta trascendencia en la Historia de la Iglesia, si bien miradas con nuestros ojos pragmatistas re-

sultaron casi inútiles. Se descuida también el estudio de las Iglesias de Oriente a las que apenas se dedican cinco páginas en toda la Historia. Son pequeños detalles, que en nada disminuyen el valor de la obra, que nos proporciona la satisfacción de tener un Manual de Historia de la Iglesia a la altura de los similares de otras naciones.

P. A. Osuna.

GUSTAVE THILS. *Santidad cristiana. Compendino de Teología ascética*. Salamanca, Edic. «Sígueme», 1960. 14 x 21'5. 639 pp.

Deliberadamente el autor ha puesto de subtítulo a la obra: «Compendio de Teología ascética». La razón nos la da él mismo: las páginas dedicadas a la mística son muy pocas. La obra, por tanto, insiste en la parte activa del hombre en su santificación y en las modalidades secundarias que ésta toma en los diversos estados. No se crea, sin embargo, que la obra es sólo un estudio de la parte negativa de la santidad, más bien creemos que aún en esto falta algo: poco se nos dice de la educación de nuestros sentidos, de la renuncia a las cosas, del trabajo de educación de nuestros defectos de temperamento... La perspectiva de la obra es completamente teológica y muy acertada: se habla de la asimilación a la Santísima Trinidad, de las virtudes teologales, del sentido eclesial de nuestra santidad... sin olvidar el estudio del pecado y sus consecuencias en nosotros.

No obstante lamentamos que la obra «Santidad cristiana» no sea un tratado completo de Ascética y Mística. En realidad, es tan poco lo que le falta... el haber añadido algunos puntos sobre la contemplación, los dones del Espíritu Santo, los grados de oración... Y lo lamentamos porque la obra la hemos leído con mucho gusto. El autor demuestra gran finura de análisis sicológicos y un conocimiento de la Teología muy por encima de otras obras de espiritualidad, que caen en nuestras manos. Por otra parte, convenía hacer ver a los no iniciados cómo toda la obra de santificación cristiana es un proceso continuo, desde la elemental vida de la gracia hasta los más altos grados de la mística.

La presentación resulta agradable y su traducción de fácil lectura. Pero aún en este aspecto la obra hubiese ganado mucho si se hubiese añadido una bibliografía española sobre estos temas, que el autor parece casi desconocer en el original francés.

P. A. Osuna.

F. ROBERTI, *Diccionario de Teología Moral*. Barcelona, Edit. Litúrgica Española, 1960. 16 x 22. XLV-1.375 pp.

El público español ya conoce suficientemente los diccionarios E. L. E. que, merced a la inteligente labor de la Editorial Litúrgica Española, hacen asequibles a todo el público materias religiosas de índole no específicamente científica, pero cuyo conocimiento es frecuentemente necesario a toda persona culta.

El presente diccionario abarca todo lo que el cristiano debe saber respecto a la actividad moral, si bien entendiendo tal actividad en un sentido amplio, pues se incluyen muchas cosas de Derecho canónico e incluso de Espiritualidad y Dogma. La selección de las palabras es el trabajo más difícil de estas obras, pues no siempre se da gusto a todos. El conjunto de esta obra creemos que resulta muy completo y sumameste útil. Por otra parte, la obra nos llega ya con los buenos antecedentes del éxito del original italiano. Basta ojear algunas palabras para comprender en seguida que nos hallamos ante exposiciones claras, precisas y seguras de las materias, sin entrar en opiniones y cuestiones inútiles; es decir, lo que desea quien consulta en un momento determinado un problema en estas enciclopedias.

También pretende orientar al estudioso este Diccionario y para ello le señala en cada palabra la bibliografía elemental. Nosotros hemos encontrado a veces esta bibliografía demasiado genérica, habiendo obras específicas de cada materia. De todos modos la bibliografía sistemática, que recoge al final del libro será un buen faro de orientación.

La traducción española ha añadido algunas mejoras: una bibliografía más asequible a nuestro público y algunas adiciones cuando la índole jurídica o social del problema lo requería.

Nada tenemos que decir respecto de la excelente y segura orientación de los problemas. Las mismas firmas son una recomendación insoslayable. Asimismo la presentación de la Editorial es perfecta tipográficamente.

P. A. Osuna.

MICHAEL SCHMAUS, *Teología dogmática*. Vol. I: *La Trinidad de Dios*, 740 pp. Vol. IV: *La Iglesia*. 894 pp. Madrid, Ediciones Rialp, 1960.

Dos nuevos volúmenes de la Teología dogmática de Schmaus, que, a ritmo acelerado, viene publicando en castellano Ediciones Rialp.

El volumen I va dedicado a la Trinidad de Dios. Al frente del mismo figura una introducción general a la teología y otra especial a la dogmática. En ésta última analiza el autor la esencia y propiedad del dogma, su evolución histórica, las fuentes de la dogmática, y la fe como fundamento cognoscitivo del dogma. A continuación pasa a desarrollar el tratado de Dios uno y trino, siguiendo un procedimiento inverso al tradicional, de suerte que estudia en primer lugar la trinidad y luego la unidad de Dios. Trata de justificar este plan apoyándose en San Agustín (p. 170), pero a nosotros nos parece mucho más lógico y metafísico el procedimiento tradicional (unidad, trinidad) definitivamente consagrado por Santo Tomás en la Suma Teológica. Por lo demás el profesor Schmaus sigue en casi todas las cuestiones las líneas tradicionales en las escuelas católicas.

El volumen IV va dedicado a la Iglesia. Abarca el tratado teológico «De Ecclesia», aunque con profundas diferencias de orientación y enfoque con relación a los manuales eclesiológicos corrientes. Como advierte el autor en el prólogo, es un hecho que el panorama de la eclesiología ha cambiado completamente en estos últimos tiempos, debido principalmente a la po-

lémica con la teología protestante. El problema de la Iglesia constituye la cuestión central de esa polémica. «La intención del autor —advierte el propio Schmaus— es estudiar completa y claramente la doctrina de la Iglesia sobre sí misma, la Iglesia tal como se entiende a sí misma. Pero además, y sobre los fundamentos de la idea católica de la Iglesia, debe añadirse la polémica y discusión con la teología evangélica... El teólogo católico está obligado a decir a su hermano protestante toda la verdad católica sin callar nada y sin dar rodeos, y está obligado a decírsela en lenguaje que él entienda, teniendo en cuenta que el protestante habla otro lenguaje y está acostumbrado a otro estilo. El texto quiere, pues, cumplir una tarea propia del catolicismo y otra tarea ecuménica» (p. 9).

Ya se comprende que en el desarrollo de panorama tan vasto y ambicioso, no todo lo que dice el profesor Schmaus será admitido por todos los teólogos. Pero es indudable que su obra representa un gran esfuerzo en pro de la causa católica, que orientará hacia la Verdad muchas conciencias sinceras y hará pensar a los teólogos profesionales. Quizá no aspire a más el docto profesor de Munich.

Fr. A. Royo Marín, O. P.

Dictionnaire de Spiritualité. Fascículos XXVIII-XXIX. Paris, Beauchesne, 1960.

Un nuevo cuaderno del conocido *Dictionnaire de Spiritualité* preparado por una serie de especialistas bajo la dirección de los PP. Jesuítas. Abarca los fascículos veintiocho y veintinueve, columnas 897-1.408 del tomo cuarto.

Entre los estudios del presente cuaderno sobresalen por su extensión e interés los relativos a las palabras siguiente: pruebas espirituales, Erasmo, eremitismo, ermitaños de San Agustín, escatología, espiritualidad del esclavo, España; esperanza; Espíritu Santo; Elección de estado, estados de vida, etc. En el estudio dedicado a España —el más extenso de todos— se hace un estudio de la espiritualidad española desde el período patrístico hasta nuestros días, completándolo con una breve síntesis sobre los países de habla española.

Es inútil insistir en el gran interés de este Diccionario, de todos conocido.

Fr. A. Royo Marín, O. P.

Jesus Cantera Ortiz de Urbina, *El Comentario de Habacuc de Qumran*. Madrid-Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960. 13'5 x 22'5. 47 pp.

El autor se propone en esta hermosa obrita llenar un vacío que existe en los innumerables trabajos que han ido apareciendo acerca de los manuscritos de Qumran: «la aportación de los manuscritos del Mar Muerto a la exégesis lingüística del Antiguo Testamento» (p. 7). Ya que, según el autor, falta un trabajo sistemático de confrontación de los diversos manuscritos bíblicos de Qumran con el Texto Masorético para hacer re-

saltar sus discrepancias. Esta es la razón que ha inducido al autor a acometer este trabajo de una manera sistemática y científica.

En la presente obra nos da el primer fruto de su investigación. Consta de tres apartados: Introducción (pp. 5-12); Versión del Comentario de Habacuc (pp. 13-28), y Estudio crítico del texto bíblico del Comentario (pp. 29-39). Al final da cinco páginas de bibliografía referente al Comentario de Habacuc (pp. 41-45). La parte más importante y original es sin duda el «Estudio crítico del texto bíblico del Comentario», en donde el autor va confrontando versículo por versículo, y palabra por palabra el Texto Masorético y el Comentario de Habacuc, dispuestos en dos columnas. Debajo de estas columnas va dando la explicación de cada una de las variantes.

Consideramos esta obrita muy interesante desde el punto de vista crítico; y felicitamos sinceramente al autor.

P. J. Salguero, O. P.

XVIII Semana Bíblica Española (23-27 sept., 1957), *Teología bíblica sobre el pecado. La Teología Bíblica. Otros estudios.* Madrid, C. S. I. C., 1959. 18 x 26. 430 pp. 200 ptas.

Los trabajos, que reúnen los editores en este magnífico volumen, tienen mucho interés para todo aquel que se preocupa por los problemas relacionados con la *teología bíblica*. El volumen que presentamos (el *séptimo* editado por el Cons. Sup. de Inv. Cient.), está dividido en tres partes. En la *primera* se trata el tema: *Teología Bíblica sobre el pecado*. La ponencia del P. Rafael Criado, S. J., *El concepto de pecado en el Antiguo Testamento* (pp. 5-49), estudia largamente en una primera parte los diversos términos hebreos que emplea la Biblia para designar el concepto de pecado (pp. 5-33); en la segunda parte examina el concepto veterotestamentario de pecado en su aspecto histórico-religioso (pp. 34-49). El trabajo del P. Maximiliano García Cordero, O. P., *Las diversas clases de pecados en la Biblia* (pp. 51-75), se fija principalmente en las diferentes modalidades que reviste el pecado en la Sagrada Escritura: pecado ritual y moral, pecado individual y colectivo, pecado original, pecados graves y leves, pecado mortal y venial, ¿pecados irremisibles? El tercer estudio, es del P. José Goitia, O. F. M., *Las causas del pecado en la Sagrada Escritura* (pp. 77-93), el cual examina las nociones paulinas de *sarks* y *nómos*, que tienen gran importancia en la doctrina bíblico-teológica del pecado. En cuarto lugar el P. Olegario García de la Fuente, O. S. A., trata de los *Aspectos de la remisión del pecado en el Antiguo Testamento* (pp. 95-143), centrando su atención en las relaciones entre la misericordia de Dios y el perdón del pecado, en las disposiciones humanas requeridas para la remisión del pecado, y, finalmente, en la eficacia del perdón divino. El P. Antonio M. Figueras, O. S. B. estudia *El concepto de pecado en las diversas fases redaccionales de Josué* (pp. 145-167). Y el P. Arnaldich, O. F. M., *El pecado en el libro de Judit* (pp. 169-191). A continuación el P. José Alonso, S. J., en su trabajo sobre *El pecado en la literatura judía extrabíblica desde el siglo II a. C., al I d. C.* (pp. 193-217), examina los diversos aspectos del pecado en la literatura apócrifa, rabínica y de Qumran. El último estudio

de la primera parte es de D. José María González Ruiz, Pbro., *El pecado original en San Pablo* (pp. 219-255), que comienza investigando el concepto de pecado en el A. T., en el Judaísmo y en los Evangelios Sinópticos, para mejor comprender la concepción paulina del pecado original.

La *segunda parte* del volumen, dedicada a la *Teología Bíblica*, comprende tres trabajos. El primero es del P. José Alonso, S. J., *La Teología bíblica a través de la historia. Consideración de algunas tendencias* (pp. 259-276), en el que estudia las diversas orientaciones que ha tenido la Teología Bíblica. En segundo lugar el P. Pedro Franquesa, C. M. F., *Concepto de Teología Bíblica* (pp. 277-300), examina el ambiente histórico en que nació y se desarrolló la Teología bíblica; y después expone lo que él entiende por teología bíblica. Por último el P. Máximo Peinador, C. M. F., trata de precisar el concepto de Teología Bíblica y determinar su objeto, en su estudio sobre *La integración de la exégesis en la Teología. Hacia una auténtica "Teología Bíblica"* (pp. 301-322).

La *tercera parte* recoge otros tres trabajos sobre diversos temas. El primero es de D. Salvador Muñoz Iglesias, Pbro., *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos* (pp. 325-373), en el que estudia las relaciones existentes entre el relato de San Lucas sobre la Infancia de Jesús y los demás relatos bíblicos referentes a las infancias de ciertos personajes bíblicos, como Isaac, los Patriarcas, Gedeón, Sansón, San Juan Bautista... A continuación el P. Teófilo Antolín, O. F. M., trata de *La autenticidad de Jn. 5, 3b-4 y la exégesis del vers. 7* (pp. 375-391), tomando pie de la reciente publicación del Papiro Bodmer II (=P^{66}), de fines del siglo II o principios del siglo III, en el que se omite el v. 4 de San Juan. Y, por fin, el P. Sebastián Bartina, S. J., examina la posibilidad de que Jesús en Getsemaní haya pronunciado la frase *"Yo soy Yahweh". Nota exegética a Jn. 18, 4-8* (pp. 393-416), que habría sido la causa de que los judíos, que le venían a prender, se postraran en tierra en señal dé reverencia al nombre de Yahvé.

Los trabajos, en general, son de gran interés e importancia. La presentación del volumen es magnífica. Se notan, sin embargo, ciertas erratas, sobre todo en las palabras hebreas (por ejemplo, en p. 336).

P. J. Salguero, O. P.

JOHN M. TODD, *Las fuentes de la Moral. Symposio católico*. Traducción de Eduardo Valente. Barcelona, Editorial Herder, 1959, 409 pp.

El autor que figura al frente de la obra es sólo preparador y anotador de las 24 comunicaciones de diversos autores que forman el contenido de la misma, y que fueron presentadas en una reunión de católicos ingleses tenida en la Abadía de Downside en 1955. Dichos autores, que aparecen en el índice, presentan aspectos varios de un mismo tema general de la Moral católica, de sus fuentes e influencias históricas, y diversos estudios en torno a la moral y medicina y a los problemas concretos que derivan hacia el campo de la moral profesional: moral del patrono, del obrero, del maestro, etc. Especialmente interesante se presenta la última parte.

que reúne las comunicaciones sobre «morales exteriores a la Iglesia»: Morales primitivas, moral budista, judía, laica, comunista, etc.

La tónica de todos los trabajos, por su misma índole breves, es la de referirse a problemas y preocupaciones muy concretas de la moral, más que a discusiones de doctrina teórica. Y no les falta el otro típico rasgo inglés de ser estudios basados en la experiencia, tanto particular como en la experiencia científica o histórica.

La obra ofrece perfiles ilustrativos sobre distintos puntos de la vida moral moderna, y la juzgamos de positivo interés para conocer las relaciones comparadas del cristianismo con las morales de otras religiones.

T. Urdánoz.

ERALDO QUARELLO, S. D. B., *Peccato e castigo nella teologia cattolica contemporánea* (Biblioteca del Salesianum). Torino, SEI, 1958. 115 pp.

Con verdadero interés y gusto se recorren las páginas de la presente disertación doctoral modelo en su género, tan rica de información doctrinal. El autor ha cumplido plenamente su cometido de informar sobre las tendencias y discusiones de la teología contemporánea en torno a la justicia divina del pecado y a las penas como reparación vindicativa de la culpa.

Su desarrollo expositivo comprende las múltiples implicaciones del problema. El desarrollo del aspecto filosófico y teológico-moral, sobre la naturaleza de la pena vindicativa como reintegración del orden moral violado, ocupa la primera parte. Los varios aspectos jurídicos sobre el fundamento del derecho penal y del poder punitivo del Estado y de la Iglesia son los que ocupan el más breve espacio. La parte segunda y más amplia va dedicada a relatar los diversos temas dogmáticos del pecado como ofensa de Dios y la expiación vindicativa del mismo, de la satisfacción penal en orden a la justicia y amor divinos y el tan discutido problema soteriológico de la satisfacción de Cristo.

Sobre todos esos puntos la obra recoge y sintetiza los trabajos y discusiones recientes de los teólogos. Y si bien el autor no trata de dirimir las contiendas, aporta gran abundancia de doctrina y apunta asimismo sus propias apreciaciones y críticas de las tendencias más desviadas.

El trabajo se presenta pues como una erudita visión expositiva y brillante cuadro doctrinal, ilustrativo de la teología moderna, que puede prestar una preciosa ayuda al estudio de tan importante problema teológico.

T. Urdánoz.

CARLOS CIRNE-CIMA, *Der personale Glaube.* (Philosophie und Grenzwissenschaften, IX-3). Innsbruck, Felizian Rauch, 1959. 156 pp.

Se trata de un interesante estudio, lleno de penetrantes análisis, sobre el conocimiento de fe procedente del Centro teológico de Innsbruck y con influencias por lo tanto y verdadera prolongación de los puntos de vista y doctrinas del P. Karl Rahner.

El autor en sus originales descripciones, que él llama «fenomenológicas», trata de extender hasta el máximo la perspectiva y dimensión personalistas, puestas tan de moda en la actualidad, en la presentación de la fe cristiana. Nuestro acto de fe sería de constitución y estructura esencialmente personal en sus múltiples aspectos: Un acto de adhesión plena y cierta de todo el sujeto, y un conocimiento de carácter personal por su objeto primero y esencial, en el plano del conocimiento concreto e individual.

Los resultados de tal análisis son aplicados por el autor al discutido problema del «analysis fidei» que indaga el motivo y esencia de la fe divina. No le satisface ninguna de las infinitas soluciones de la cuestión e intenta dar otra de acuerdo con su concepción personalista de la fe en cuanto tal. Pero en el fondo no difiere mucho de la clásica teoría de Lugo.

Lo más saliente de dicha solución es que hace de la fe un acto intuitivo, cuyo objeto propio sería la persona divina o «el Tú de Cristo», implicando a la vez las tres personas de la Trinidad.

Nos parecen totalmente infundados ambos resultados. Y creemos también que el autor ha desorbitado grandemente las premisas, o análisis fenomenológico personalista de la fe. La obra, sin embargo, la juzgamos de alto interés y especial valor, que está exigiendo un desarrollo y esfuerzo de análisis constructivo, sereno y objetivo, sin parcialismos ni concesiones falsas a las corrientes de moda, sobre los varios aspectos personalistas de nuestra fe, dentro de la filosofía y teología perennes.

T. Urdánoz.

J. DE BACIOCCHI, S. M., *La vie sacramentaire de l'Eglise.* Paris, Les Editions du Cerf, 1959. 12 x 18'5. 236 pp.

En breve síntesis, accesible a un público no especializado, Baciocchi expone la doctrina acerca de los sacramentos, considerados como medios de proveer a la vida sobrenatural de la Iglesia. Nos encontramos ante una obra de alta divulgación teológica, en la que se conjugan perfectamente las condiciones que han de reunir esta clase de escritos.

Sólo algunos pequeños reparos en lo que se refiere al sacramento del orden. En una breve comparación entre la Constitución *Sacramentum Ordinis* y el *Decretum pro Armenis*, afirma Baciocchi que el «rito esencial de la ordenación» ha sufrido cambios. Semejante aserto necesitaría muchas aclaraciones, que no son posibles en una simple nota, dedicada por el autor a este asunto (p. 154, nota 1). Refiriéndose al diaconado, dice Baciocchi que su sacramentalidad es discutida, pero que debe ser considerada como muy probable (p. 152). Es verdad que alguien ha puesto en duda e

incluso se pretendió negar la sacramentalidad de esta orden. Sin embargo, no existe ningún motivo serio para ello. Finalmente, ya que el autor ha querido tocar el tema de las contraindicaciones al sacerdocio por la exigencia de castidad que implica, nos hubiese gustado alguna mayor precisión al señalar los casos concretos (cf. p. 155).

Fr. Armando Bandera, O. P.

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. L'Eucharistie.* Tome I: 3.ª P., qq. 73-78. Traduction française por A.-M. ROGUET, O. P. Paris y Tournai, Desclée de Brouwer, 1960. 444 pp.

Las características de esta obra ya son conocidas: texto latino y traducción francesa, seguida de dos apéndices, uno formado por un conjunto de notas explicativas de diversos pasajes especialmente difíciles o interesantes de Santo Tomás y el otro compuesto de notas doctrinales en las que se replantean algunos de los problemas tratados por el Santo o relacionados con sus cuestiones. La finalidad de estas notas no es, como se comprende, repetir lo dicho ya por Santo Tomás en el texto, sino recoger las aportaciones de la teología posterior e incorporarlas orgánicamente a la doctrina de la *Suma.*

Nosotros queremos destacar dos de estas notas doctrinales. La primera de ellas estudia la relación existente entre el aspecto de sacramento y el de sacrificio en la Eucaristía. El P. Roguet, apartándose de la mayoría de los autores que hoy estudian este problema, opina que la prioridad pertenece al sacramento, porque el sacrificio eucarístico es un sacrificio sacramental, que, por consiguiente, presupone para su misma existencia la formalidad sacramental. Nosotros estamos de acuerdo en que la Eucaristía es, efectivamente un sacrificio sacramental, pero creemos que de aquí no se puede concluír que el aspecto de sacramento tenga la prioridad sobre el aspecto de sacrificio.

Otro punto que deseamos destacar, porque en él estamos perfectamente de acuerdo con las ideas sustentadas por el P. Roguet, es el relativo a las palabras esenciales en la fórmula de la consagración del cáliz (pp. 400-410). El P. Roguet defiende que son esenciales no sólo las primeras palabras en que se expresa la presencia real de Jesucristo bajo las especies, sino también las posteriores, con las cuales se significa la oblación del sacrificio eucarístico, que tiene lugar en la consagración. Este sacrificio es un sacrificio sacramental, que requiere ser expresado en unas determinadas palabras. Si no se pueden considerar como esenciales todas las palabras, sí, al menos, las necesarias para significar la idea de sacrificio.

Fr. Armando Bandera, O. P.

VICENZO POLETTI, *Introduzione per la ricerca del fondamento della morale*. Faenza, Stab. Grafico Fratelli Lega, 1959. 22 x 16. 336 pp.

V. Poletti, «libero docente di Filosofia Morale», ha escrito numerosos libros sobre temas filosóficos, jurídicos y religiosos. El presente ostenta el modesto título de «Introducción a la búsqueda del fundamento de la moral». En él se trata, ante todo, del recto planteamiento de los problemas morales. El cual, como puntualiza el autor, falta en los grandes pensadores modernos: en Kierkegaard y en Jaspers, en Heidegger y en Sartre. En cambio, aparece más o menos perfectamente en la tradición cristiana de Lavelle, de Marcel, de Jolivet, de Carlini, de Sciacca, etc.

El estudio de la moral debe iniciarse en ciertas nociones «preliminares» y fundamentales: el hombre dotado de libre albedrío (de razón y de voluntad libre), y por tanto responsable de sus actos; leyes y normas que ha de seguir el hombre en sus actos libres a fin de obrar bien.

Se estudian después la existencia y la radicalidad de la volición, y sus perspectivas sociales, el deber y su triple dimensión (deberes para consigo mismo, para con los otros, para con Dios), la libertad y la obligación, la ley y la conciencia.

El querer implica, relacionalmente, reflexión sobre sí mismo. En absoluto, es una tendencia al Bien Necesario, al cual el hombre *debe* siempre aspirar. Y ese Ser Necesario no puede ser más que Dios.

La Introducción de Vicenzo Poletti tiene como fin «individuar en la estructura del querer en el despliegue de la libertad y en el actuarse de la obligación, los principios generadores de una válida y sólida doctrina moral» (p. 324).

Recomendamos sinceramente este libro, escrito en elegante estilo y transido de profundo espíritu cristiano. Y esperamos que sirva de luminosa guía a quienes tratan de adentrarse en el tupido bosque de la filosofía moral.

P. Marcos, O. P.

P. ADRIAN ZULUETA, S. I., *Las Profecías de Jesús-Mesías*. Madrid, Editorial «Razón y Fe», 1959. 15'5 x 11. 195 pp.

El comprobar la realización de las profecías hechas por Jesús tiene un indiscutible valor apologético, no ya sólo para atraer al Catolicismo a los no creyentes, sino también para lograr una adhesión más profunda de los fieles a la persona de N. Señor, cuya fuerza de atracción aparece así más realzada.

Es lo que creemos logra el autor con su libro, cuyos méritos además son una exposición concisa, clara y lógica como de un profesor, hermanada con un estilo ágil, que se lee con gusto. El libro, hecho pensando en los propagandistas, predicadores, conferenciantes y seglares cultos, es de desear sea seguido de otros del mismo estilo, que harán sin duda su fruto.

Algunos pequeños «lapsus» no creemos disminuyan en nada los méritos apuntados. Evidentemente es errata de imprenta «Maximino *Daza*» (p. 112) por «Maximino *Daia* o Daya», así como también «Ciudad Eterna», refirién-

dose a Jerusalén (p. 119), en vez de «Ciudad Santa» (cf. p. 121); un «lapsus» también es el que, hablando de Santiago el Mayor, ponga «Jacobo» (p. 129).

Por lo demás creemos que hubiera reforzado su argumento de autenticidad de los documentos evangélicos citando también en el texto los papiros Egerton 2 y el Rylands 457, un cuarto de siglo y un siglo anteriores al Bodmer II respectivamente, si bien no puedan compararse en extensión (cf. p. 15). El año 60 como fecha tope de la aparición del último Sinóptico (p. 98) no es cosa cierta, siendo hoy la opinión más corriente entre los especialistas católicos que se escribió entre el 60 y 63.

Algunas notas de Sto. Tomás, etc., que ha puesto en latín, los propagandistas y demás seglares cultos en general seguramente las preferirían en español.

Estos pequeños detalles creemos que en nada afectan al mérito fundamental del libro del P. A. Zulueta, cuyos planes apologéticos y de difusión del tesoro de la Sagrada Escritura, al igual que su modo de presentarla claro y ágil no podemos menos de alabar y recomendar una vez más.

Fr. L. L., O. P.

A. Royo Marín, *Teología de la Caridad*. Madrid, BAC, 1960. 13 x 20. XII-686 pp. 100 ptas.

La Biblioteca de Autores Cristianos, que está prestando un extraordinario servicio a la causa de la cultura eclesiástica española, ha ofrecido a sus lectores recientemente dos magníficos tratados de la caridad: el de Santo Tomás, comentado por el P. Llamera (tomo VII de la ed. bilingüe de la *Suma*, Madrid, 1959, pp. 641-1.157) y éste del P. Royo, que ahora reseñamos.

Dentro de un mismo plano doctrinal, el primero sigue una línea de comentario escolástico, mientras el segundo es, por su concepción y desarrollo, un libro de vulgarización. Lo cual no quiere decir que no sea también profundo. Lo es en todo su esquema y en todas sus tesis. E, incluso, en su estilo. Un castellano nítido, en el que el autor, sin aticismos académicos, va volcando un riquísimo caudal de ideas, de argumentos, de textos de la tradición —Sagrada Escritura; SS. Padres; escritores cristianos—, para construir una magnífica *Teología de la Caridad*, de la que tan menesteroso está nuestro tiempo. El P. Royo es, hoy por hoy, uno de los mejores vulgarizadores, en el mejor sentido de la palabra; de la teología. Su método —fidelidad a la Teología escolástica, modernidad en la exposición— le da indiscutible supremacía sobre tantos y tantos autores *modernizantes* que han invadido, como una plaga, el mercado de la cultura religiosa de nuestro país; casi siempre a base de traducciones. Por esta razón, el mayor elogio que se debe hacer de esta serie de obras del P. Royo —*Teología de la Perfección*, *Teología de la Salvación*, etc.— está en su modernidad profunda, que nos libera un poco —y con ventaja— de tanta paja y de tanto snobismo importados.

Por otra parte, en el Cristianismo, la primacía de la caridad es patente.

De aquí dimana la perenne actualidad del tema. Actualidad perenne y, por eso, actualidad temporal: actualidad para nuestra era. Como advierte el P. Royo, el mundo de hoy presenta un panorama frío, sin amor humano y sin amor divino; y la función específica de la caridad se ve sustituída con sucedáneos de mala ley, constantemente invocados en la ausencia o en la insuficiencia: altruísmo, generosidad, solidaridad humana, filantropía etc. Más aún: «Lo más alarmante es la desviación doctrinal que se ha producido..., en algunos sectores del pensamiento cristiano. Se ha pretendido relegar a segundo plano la importancia de la caridad para colocar en primera línea las reivindicaciones de la justicia social: "Menos caridad y más justicia", se ha llegado a gritar desde el mismo campo católico» (p. X). Y no acaba aquí la lista de los descarrilamientos doctrinales.

Frente a todas esas oscilaciones de doctrina y de praxis, el P. Royo intenta revalorizar la gran virtud cristiana en su pleno sentido teológico, dándole a su obra un alcance intencional vastísimo y práctico: «No hemos perdido, dice, un solo instante de vista su orientación eminentemente práctica y la calidad del público a que nos dirigimos: todos los cristianos en general, incluso los que viven en las sectas separadas de Roma. A todos afecta por igual el gran precepto del amor que legó al mundo el Maestro común como señal y distintivo de sus verdaderos discípulos» (p. XI).

Como el autor lo pretende, *Teología de la Caridad* resulta una auténtica panorámica del tema, un *mapamundi* teológico de la caridad, en el que se estudian todos y cada uno de los temas cardinales. La primera parte abarca dos grandes secciones: la caridad increada, o sea, la consideración de Dios como amor increado, y la caridad como virtud teológica infundida en el alma del cristiano. La segunda parte sigue un esquema sencillísimo —amor del cristiano a Dios, amor a sí, amor al prójimo—, pero es la más extensa y también la más práctica (pp. 171-623). Jerarquía de amores, jerarquía de caridad, que el autor estudia despacio y morosamente, recreándose en la belleza de una doctrina que es también vida; desgranando las pepitas de oro de la *Suma* para que las saboreen los lectores; intercalando sabrosos textos de nuestros grandes místicos. Muy bello y muy interesante es el capítulo dedicado a «la caridad social» (pp. 549-559), pero, para nuestro gusto; excesivamente breve; ya que ahí; en el entronque de lo social y humano con lo comunitario y divino de la Iglesia, radica uno de los aspectos más fecundos de la caridad. Y, dada la dimensión y vivacidad que hoy tienen los temas sociológicos, conviene ahondar en las raíces metafísicas, éticas y teológicas de la sociedad humano-divina, para apuntalarla siquiera sea ideológicamente, contra la ruina que con tanta persistencia la amenaza. Por fuera y por dentro. Al fin y al cabo, los hombres son los constructores de la «ciudad de Dios» o de «la ciudad del mundo», según la vigorosa y clásica expresión agustiniana.

La obra termina con un estupendo apéndice, en el que se recogen, en extracto, las Conferencias cuaresmales del P. Janvier, O. P., en Nuestra Señora de París sobre la caridad. Verdadero broche de oro de un libro que es, pudiéramos decir, de oro macizo, cuya lectura enciende en el alma el fuego inextinguible del amor.

A. Huerga, O. P.

BERNARD HAERING, C. SS. R., *La loi du Christ.* Tome III: *Théologie morale spéciale. La vie en communion fraternelle.* Tournai-Paris, Desclée et Cie, 1959. 776 pp.

Es aún reciente la aparición de esta edición y adaptación francesa de este tercer volumen de la ya famosa obra del redentorista alemán Padre Häring, que constituye una Teología moral «a la intención de sacerdotes y seglares». La versión de este último volumen se hace sobre la cuarta edición alemana, de 1957. La primera había aparecido en 1954. Ello ya da idea de la extraordinaria difusión de esta original obra teológica.

Los editores franceses enriquecen la edición con bastantes adiciones y la bibliografía ha pasado a ser casi totalmente francesa. Pero el fondo doctrinal de la obra sigue siendo de su autor, que aprueba las modificaciones introducidas y que aparece más sensato y ecuánime en general que muchos autores del abundante repertorio bibliográfico.

Sabido es cómo el P. Häring se ha clasificado, con esta obra, como uno de los más originales representantes de las nuevas tendencias de Teología moral. En este manual de Moral cristiana, dirigido tanto a los eclesiásticos como, sobre todo, a los seglares cultos, ha sabido plasmar con gran fuerza sugestiva y personal iniciativa muchas de esas preocupaciones actuales. Saliéndose de los moldes de exposición tradicionales, intenta presentar las eternas verdades normativas de la Moral católica bajo nuevas formas de pensamiento y estilo. Sobre todo presenta su nueva sistematización bajo el signo de moral evangélica y cristiana, de relaciones de interioridad personalista con Dios en Cristo y máxime como moral de la caridad.

Este tercer libro, casi igual en extensión a los dos anteriores, se refiere a la moral de las relaciones con el prójimo, y comprende la exposición de los siete últimos mandamientos. La materia aparece ordenada de manera original bajo la inspiración de esas tendencias actuales. El P. Häring no cree necesario agregar un volumen sobre los sacramentos a esta moral especial, con lo que la obra termina con este volumen.

El nuevo dispositivo se centra sobre el lema de que todo el orden de virtudes morales o mandamientos es «vida de comunión fraternal»; que ha de transformarse en actuación de la caridad fraterna. Por eso, la primera sección general va dedicada a la doctrina teórica de la caridad con el prójimo. La restante, puesta bajo el título general de «las mediaciones de la caridad aquí abajo», abarca cinco grandes capítulos:

1. «Los cambios espirituales o comunión en la verdad y la belleza», en gran parte nuevo, en que a la moral de la veracidad y fidelidad se añaden los temas de la teología del arte, del honor, de las técnicas de difusión, etc.

2. «Los cambios y coexistencia corporales», o el mandamiento sobre la vida y salud del cuerpo.

3. «Los cambios corporales, comunión de los cuerpos y virginidad», que contiene la moral del sexto precepto y del matrimonio.

4. «La comunicación de los bienes materiales», que estudia el orden cristiano de la vida económica.

5. «Los vínculos societarios», familia, Estado, orden internacional.

No cabe duda que la exposición de tal conjunto es altamente sugestiva. Los temas más actuales, sobre todo los de las ténicas de difusión y los

problemas económicos-sociales, que afectan «al orden cristiano de la vida económica» tienen amplia cabida en esta nueva sistematización moral, que además aspira a ser una «teología de las realidades terrestres», por el enfoque nuevo que se tiende a dar a todos los problemas humanos, o de los «cambios corporales», desde el punto de vista de la conducta cristiana. También destaca la exposición, tan modernizada y viva, de los «vínculos societarios»: la familia, el Estado, la Comunidad internacional, la Iglesia, son otras tantas secciones que dan feliz remate a la obra.

No es fácil resaltar los altos valores y nuevos aspectos doctrinales contenidos en esta obra, ni aún siquiera mencionarlos. La erudición bibliográfica es selecta y de la mayor actualidad. Casi no se encuentran problemas morales y sociales de última hora que no tengan cabida en la obra, con una exposición, aunque ligera, bien clara y documentada.

Mas por eso mismo creemos que las doctrinas morales «de siempre». la moral de los 10 mandamientos con todas sus derivaciones, no tiene suficiente lugar y exposición en la presente obra. Los temas son tratados en forma muy abreviada, reducida a veces a sumarias indicaciones, sin ninguna clase de aplicaciones o alusiones casuísticas. Y no es posible que con una visión tan superficial y ligera de las eternas doctrinas puedan obtener información moral adecuada aún los seglares cultos. Al exceso de modernidad se ha sacrificado en parte la densidad y amplitud debida de las cuestiones.

Por otra parte, el principio ordenador de la exposición, que es la caridad fraterna informando la vida moral, si en sí mismo constituye un criterio excelente, aplicado bajo la influencia de teorías de la información intrinseca al estilo de la del P. Gilleman —según la cual todos los actos de virtud serían en parte actos de caridad— conduce a desviadas apreciaciones sobre la naturaleza moral de ciertos actos y pecados. Entre otros casos, se sostiene que la mentira como tal, o «mentira fundamental», sin daño injusto, es pecado mortal en su género, por su directa y estricta oposición a Dios como Verdad y por lo mismo, al orden de la caridad (pp. 214-216). Doctrina del todo infundada, que deriva de enjuiciar la bondad o malicia de los actos desde ese ángulo directo de «mediaciones de la caridad» y por relación inmediata con el precepto de la caridad, cuando deben ser juzgados por sus motivos específicamente morales o sus relaciones a la virtud propia.

Se trata de aspectos aislados, pues la obra, en su conjunto, presenta un sano criterio moral. Y es mucho lo que en ella hay para instrucción, orientación y documentación no sólo de seglares sino también de eclesiásticos. Por ello la juzgamos la obra total altamente recomendable y debe saludarse sobre todo como modelo de exposición teológica para seglares, por sus cualidades de exposición moderna, fácil y sugestiva, que le dan especial valor de adaptación a las mentalidades actuales. Y la presentación tipográfica de esta traducción francesa, debida a Desclée, impecable y exquisita, viene a realizar el valor de la obra.

Fr. T. Urdánoz, O. P.

T. I. JIMENEZ URRESTI, *Estado e Iglesia. Laicidad y confesionalidad del Estado y del Derecho.* Vitoria, Ediciones Seminario, 1958. XXII-493 pp.

Encontramos en este libro, amplia y profundamente tratado, un problema de tan candente actualidad como el de la laicidad y confesionalidad del Estado y del Derecho. El autor expone los motivos históricos que hacen actual el tema y lo plantea en su raíz lógica. En busca de una metodología adecuada, examina las diversas posibilidades: planteamiento desde un punto de vista de examen de textos pontificios, desde un punto de vista histórico, desde un punto de vista sociológico; para adoptar por fin una metodología filosófica-jurídico-política, en expresión del mismo autor, estudiando solamente la línea de la justicia, ya que la línea del derecho exige, por suponer un juicio prudencial, el conocimiento particular de la realidad concreta.

En su conjunto es un trabajo serio, que ha sabido recoger la postura tradicional católica sobre este problema, y al mismo tiempo incorporar a ella las perspectivas verdaderas de los modernos defensores del Estado laico, rechazando al mismo tiempo lo que éstos últimos tienen de falso. El libro por consiguiente merece nuestro aplauso.

Quisiéramos, no obstante, hacer unas pequeñas observaciones sobre la concepción de la confesionalidad a que llega el autor, que quizá vicie, a nuestro juicio, el contenido del libro.

Nos encontramos, en efecto, con expresiones como éstas: «estructuración *especificamente sobrenatural* de la Ciudad» (p. 271), «el Derecho y el Estado se encuentran elevados a un estado sobrenatural..., específicamente» (pp. 276-277), «un Estado y un Derecho que se formulen y conformen a tal ordenación divina, serán no existencial, sino específicamente cristianos» (p. 278), «orden jurídico sobrenatural, específicamente sobrenatural» (p. 296) etc...

Veamos cómo entiende el autor el que el Estado, la sociedad civil sea algo específicamente sobrenatural. Este ser específicamente sobrenatural del Estado no hay que entenderlo en su propia *autonomía,* sino en su *teonomía.* (La autonomía la forman las leyes que constituyen intrínsecamente a cada ser, mientras que la teonomía está formada por las leyes intrínsecas y esenciales que ligan al ser a su fin trascendente: pp. 116-117). Podemos, por consiguiente, decir que el Estado es *autonómicamente natural,* pero *teonómicamente sobrenatural,* por ser su fin no el fin último, sino un fin intermedio respecto al fin sobrenatural, al que se ordena. Por estar ordenado a un fin sobrenatural tiene leyes intrínsecas y esenciales que le subordinan a ese fin y que le convierten en algo específica e intrínsecamente sobrenatural.

Nosotros, no obstante, decimos que el Estado no puede decirse específicamente sobrenatural. Usando la terminología del autor, no nos referimos a la autonomía —cosa más que evidente— sino a la teonomía. Afirmamos que ni aún teonómicamente puede decirse el Estado intrínsecamente sobrenatural.

Evidentemente el fin influye intrínsecamente en la constitución de las cosas. Pero no olvidemos que al hablar del Estado y del fin sobrenatural existe un abismo que los divide: pertenecen a dos órdenes que ni se tocan.

¿Dónde podremos, entonces, hallar un algo en el Estado que le ordene intrínsecamente al fin sobrenatural? Hay sólo dos posibilidades: en el orden objetivo y en el subjetivo. En el orden objetivo el fin del Estado no puede ser ni siquiera disposición positiva para el fin sobrenatural, como no puede serlo ninguna disposición del orden natural. Es sabido que en la cuestión de la gracia algunos teólogos admiten algunas disposiciones positivas naturales que no tienen razón de mérito, pero en realidad no son verdaderas disposiciones positivas por no tener conexión intrínseca con la gracia. En este último sentido podría decirse que el fin del Estado es causa indirecta dispositiva del fin sobrenatural, como puede llamarse causa indirecta del paso por una carretera el previo allanamiento de la misma, por poner el ejemplo del Cardenal Billot. Pero, ¿puede decirse que objetivamente haya una ordenación intrínseca del fin del Estado al fin sobrenatural? En manera alguna. En primer lugar porque el fin del Estado, en sí mismo, es independiente del orden sobrenatural, ya que aquél existiría aunque no existiera éste. (Recordemos a este propósito la insistencia de Maritain en considerar el fin natural de la sociedad como fin (si bien intermediario o infravalente), y no como puro medio para el fin sobrenatural, doctrina que había destacado maravillosamente Vitoria hablando de la potestad civil). En segundo lugar, porque no hay proporción. Toda tentativa de tender un puente para unir estos dos órdenes —natural y sobrenatural— está condenada al fracaso. Recordemos que para que una cosa se ordene intrínsecamente a algo sobrenatural debe ser intrínsecamente sobrenatural. Por consiguiente, objetivamente, el fin del Estado no dice ni puede decir orden intrínseco al orden sobrenatural y por lo tanto el Estado, ni siquiera teonómicamente, puede decirse sobrenatural.

Pasemos ahora a la ordenación subjetiva. Pues bien, la ordenación subjetiva solamente puede hacerse por el imperio. En este sentido tampoco puede decirse que el Estado sea algo sobrenatural intrínsecamente por estar ordenado por el hombre al fin sobrenatural, pues el imperio no da más que una ordenación extrínseca.

Por consiguiente, sólo *extrínsecamente* podemos decir que el Estado sea «sobrenatural», «cristiano», o «católico». Esto mismo, mutatis mutandis, debe decirse del Derecho.

Recordemos por fin que el autor admite la llamada «filosofía moral adecuada» inventada por Maritain. No es necesario repetir aquí la refutación que de ella hizo el P. Ramírez O. P. (Cf. «Bulletin Thomiste», 12 (1935) 427-432; Divus Thomas (Fr.) 14 (1936) 109-122; 181-204), y que el autor parece desconocer.

Alguna otra imprecisión hemos encontrado, como al señalar el verdadero motivo de la tolerancia civil en materia religiosa. Repetimos no obstante que es un trabajo serio y, en su conjunto, lo más completo que se ha hecho sobre esta materia.

A. Solla, O. P.

GABRIEL SOLA, *Tractatus de gratia Christi* («Colectánea San Paciano»). Barcelona, Editorial Balmes, 1958. 224 pp.

No es un tratado de la gracia en relación a Cristo —personal, capital, etc.—, sino en relación al hombre. El autor presenta su trabajo con la esperanza de llevar a cabo una renovación importantísima en el método y orden de la exposición. Novedad que le mereció entusiasta acogida entre sus alumnos (pról.). En efecto, ordena su tratado según el principio de génesis o desarrollo de la gracia en nosotros, y lo organiza en los cuatro capítulos siguientes: 1) De gratia Christi ante iustificationem. 2) De gratia Christi in iustificatione. 3) De gratia Christi post iustificationem. 4) De merito.

Ordenación en verdad sugestiva y acaso esclarecedora desde algunos puntos de vista. Da lugar, sin embargo, al inconveniente de dejar sin tratar o insuficientemente esbozados puntos importantísimos para un tratado completo de la gracia; como son su naturaleza, su causa, etc.

En conjunto consigue una exposición simplificadora y lúcida. Sabe centrarse en los temas primordiales, que resuelve en las palabras precisas, mientras no hace más que anotar cuestiones secundarias y salva convenientemente el escollo de detenerse en exceso en discusiones de escuela, ante las que parece no querer definir expresamente su pensamiento. Expone las soluciones y no se decide claramente por ninguna.

Incluye el volumen un apéndice sobre las virtudes teologales in specie (pp. 170-217). Aparte de estar muy someramente tratadas, no se ve que se justifique tal inclusión. Es cierto que se nos dan con la gracia; sin embargo, no parece razón suficiente para incluir su estudio en un tratado especificamente destinado al tema de la gracia.

Son pequeños detalles, totalmente accidentales. La obra repetimos es una exposición lograda, sobre todo, por su claridad.

J. J. A.

CONNELL, F. J., Redentorista, *Moral pública y profesional*. Trad. P. Santidrian. Madrid, Editorial El Perpetuo Socorro, 1958. 12 x 17, 349 pp.

Como nos indica su autor en el prólogo a la edición norteamericana, se trata de un «libro escrito para orientación de los católicos que actúan en la vida pública». Los títulos de sus capítulos —vieron la primera luz a modo de artículos sueltos por los años 1944-45— se refieren principalmente al legislador, juez, abogado, médico, soldado, maestro, enfermera y policía. Este último ofrece particular interés, pues no ha solido ser trado ex profeso por otros autores.

De estilo claro, sencillo, se lee fácilmente y con agrado. El ambiente americano que se respira en toda la obra resta interés a la edición española, distanciando notablemente al lector de los problemas planteados. Lo reconoce el P. Santidrian, en su breve presentación a este volumen. Creemos se le puede perdonar el parecer demasiado americano como aboga el traductor, debido a las cualidades arriba mencionadas. Además Connell, profesor de Teología en la Universidad Católica Americana de Washington, se

muestra buen conocedor de los problemas e inquietudes planteados al hombre público en el ejercicio de sus funciones, ofreciéndole solución adecuada. Sin embargo, los dos primeros capítulos —Conciencia personal y profesional; Conciencia moral en la función social— debidos a la pluma de Santidrián, nos hacen pensar en la posibilidad de un mayor éxito de haber efectuado este trabajo fijándose en un público determinado, los lectores de habla española, al igual que Connell, se fija en los norteamericanos.

Por último, la versión española se halla enriquecida por una serie de sabrosos apéndices, portadores de doctrinas pontificias a este respecto.

Una obra asequible a cualquier público y de fácil manejo, que viene a facilitar la labor formativa de nuestros católicos.

F. L.

II.—FILOSOFIA

Filosofia e formazione ecclesiastica. Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi. Città del Vaticano. Tipografia Poliglotta Vaticana, 1960. 384 pp.

Este volumen nos ofrece, con algún retraso, las *relaciones* presentadas al Congreso de profesores de filosofía de los Seminarios de Italia (año 1957), júntamente con las *intervenciones* que tuvieron lugar durante el desarrollo del mismo. Los temas expuestos han sido agrupados en tres partes: filosofía y formación eclesiástica; docentes de filosofía en los Seminarios y didáctica de la enseñanza filosófica; presentación viva y concreta de cada uno de los tratados que deben ser desarrollados en el curso superior de filosofía.

El volumen, después de una breve *prolusión* del Cardenal Pizzardo, contiene quince *relaciones,* cada una de las cuales va seguida de las *intervenciones* que tuvieron lugar a su respecto. En la primera parte merecen ser destacadas la relación del P. P. Dezza, S. I., sobre *Lo studio della filosofia come valido contributo alla formazione spirituale, morale e intellettuale del futuro sacerdote* y la de Cornelio Fabro, C. P. S., sobre *Pensiero moderno e cristianesimo.* Pero el P. Dezza no parece haber tenido el mismo acierto en otra relación, incluída en la segunda parte, sobre *Distribuzione e ordine dei trattati nel corso liceale-filosofico e nel corso superiore di filosofia.* En esta segunda parte es digna de especial mención la relación del P. Boyer, S. I., sobre *Didattica dell'insegnamento: senso di concretezza, minore contenziosità e meggiore positività nella trattazione,* así como la de L. Boglido, S. D. B., acerca de *Formazione remota, preparazione aggiornata e sicurezza di dottrina nel professore di filosofia.* Finalmente, en la tercera parte, señalamos la relación del P. R. Spiazzi, O. P., sobre *Il trattato di Etica con particolare riferimento all'Etica sociale e alla Sociologia.*

Las relaciones aquí publicadas, con sus correspondientes intervenciones,

no pretenden tanto hacer una investigación teórica de los temas estudiados, cuanto determinar el modo como esos mismos temas deben ser propuestos en la enseñanza eclesiástica y las ventajas que el alumno puede encontrar en ellos para su propia formación. Esta era la finalidad señalada al Congreso y a ella se ajustaron exactamente todos los trabajos.

Un poco nos ha extrañado que en una reunión organizada por la Sagrada Congregación de Seminarios, no se haya dedicado un trabajo a Santo Tomás. Las tres páginas que el P. L. Bogliolo, dedica a probar *Il primato del tomismo sobre los restantes sistemas filosóficos,* son una compensación demasiado pobre.

Fr. A. Bandera. O. P.

BERNARD WELTE, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin.* Traduit de l'allemand par M. Zemb. Paris, Desclée de Brouwer, 1958. 281 pp.

Un estudio filosófico notablemente denso, fruto al parecer de un Symposion tenido en Friburgo de Brisgovia. No es el primero, ni tampoco será el último, de los esfuerzos de aproximación comparativa entre el pensamiento existencial y la filosofía tomista.

La obra presente abriga no sólo este intento de aproximación sino, como el subtítulo alemán rezaba, el de «una posible interpretación del pensamiento de Jaspers por la filosofía tomista».

La proximación es llevada a cabo en torno a la llamada por el autor «fe filosófica». En los escritos de Jaspers se habla de la fe en sentido existencial, como revelación o certeza de la Existencia en la angustia de su vivir existencial y despertar de la conciencia de su relación con la trascendencia. Se trata de una fe existencial no fundada en razones, sino que a su vez funda y constituye la realidad en su densidad sustancial.

El autor realiza un estudio de primera mano, a través de las obras de Jaspers; de la estructura y supuestos de esta fe existencial. El mismo itinerario recorre sobre los textos de Santo Tomas, tratando de situar muchas de sus doctrinas sobre el alma y el mundo en un ambiente e interpretación existenciales. El resultado deducido es que también en la filosofía aquiniana la presencia de la Trascendencia se verifica en el alma «por un movimiento de fe», que es la percepción superior y sapiencial, dada en el conocimiento analógico que el hombre puede obtener del ser divino y su realidad trascendente.

Al autor no le asustan las notas antitéticas que aparecen entre una tal fe irracional, absolutamente indeterminada y vacía de contenido, y el conocimiento cierto de Dios mediante las cinco vías de la teodicea tomista. La aproximación sólo puede tener valor de lejana analogía rayana en la pura equivocidad, porque la trascendencia de Jaspers ni aún se define con nosotros de un Dios personal, sino más bien de realidad intramundana en sus situaciones límites. Y sin embargo el autor cree poner en dicha semejanza un fundamento sólido para la fe cristiana y la posibilidad de una «marcha existencial» y jaspersiana hacia la fe en Jesucristo.

Son sin duda muy laudables estos intentos, tan de moda, de aproxima-

ción entre dos formas de pensamiento irreconciliables como el existencialismo y la perenne filosofía. Pero siempre son llevados, creemos, dichos intentos de buscar semejanzas y equivalencias a costa de mayores confusionismos. Nosotros pensamos que sería más útil y de resultados más positivos la obra de deslindar conceptos y de señalar bien las diferencias. Es lo único que producirá claridad sobre la actitud de cada pensador y alcance de su sistema filosófico.

Fr. T. Urdánoz.

MARTIN BRUGAROLA, *La libertad sindical en el mundo*. Madrid, Editorial Razón y Fe, 1959. 19 x 12. 244 pp. 45 ptas.

El sugestivo tema de la libertad sindical es estudiado a fondo en este interesantísimo libro. Contiene un vasto trabajo que nada pierde en profundidad, pues el libro desarrolla el tema con gran competencia y ecuanimidad a la luz de un profundo conocimiento histórico-ideológico. Se revisan uno a uno los procesos del sindicalismo en aquellas naciones más importantes del mundo, sin olvidar ninguna otra cuando en ellas existe un elemento interesante que aporte alguna valoración. Cuantas tendencias ha experimentado el sindicalismo son recogidas y expuestas de modo preciso, dando —he ahí lo más interesante—, una idea clarividente del problema, que satisface toda exigencia.

La génesis de la libertad sindical se refleja perfectamente en el esquema trazado. La lucha sindical por existir y ser conforme a su naturaleza tiene el poder de arrastrar al lector en una prosa agradable.

El interés del libro, aparte del que ofrece en la relación histórico-descriptiva, radica en las interesantes conclusiones a que conduce. La libertad sindical no es un capítulo aislado de la doctrina social. Tampoco la anarquía del trabajador en su vinculación profesional. El concepto es más profundo, porque del empleo ordenado de ese deber, se alcanzan las mejores aspiraciones de la vida laboral.

La sindicación como realidad imperativa y aglutinante de los profesionales de las distintas ramas del quehacer laboral no concluye en una pugna, sino que desbordando la reivindicación, reclama en orden al bien común unas gestión conjunta con las otras partes: empresa, Estado; ni se detiene en lo económico, porque la cultura y la sociabilidad son también patrimonio del trabajador.

El nuevo concepto de libertad sindical descrito por el autor es exacto. Sin duda alguna, ese y no otro debe ser el objetivo de la libertad sindical: una universalidad de afiliación y capacidad en el trabajador para elegir libremente a su representante; sindicato autónomo, desde luego, pero subordinado, y a la vez, colaborador del Estado en la gestión económica social de la nación.

Repetimos nuestro juicio laudatorio para este interesante trabajo.

L. F.

PP. Luis Cortes-Luis A. Sobreroca, S. I., *Nociones de Doctrina Social Católica*. Madrid, Ediciones Fax, 1959. 19 x 12. 96 pp. 16 ptas.

A impulsos de buscar una sana orientación social a los hombres y problemas de nuestro tiempo, los recopiladores de esta substanciosa obra, han logrado un cuerpo admirable de doctrina social extraída de las enseñanzas pontificias.

De los principios sociales disgregados en la documentación social pontificia se infieren deducciones lógicas como postulados esenciales para solucionar o dar luz a muchas cuestiones. En el libro presente se busca precisamente ese fin: poner al alcance de cualquier mentalidad los puntos más importantes de la debatida cuestión social.

Muy bien logrado el trabajo. Destinado a los trabajadores jóvenes creemos que su objetivo ha sido plenamente alcanzado puesto que la síntesis es muy buena y los problemas están reflejados con mucha claridad y admirable sencillez.

Tal vez en puntos concretos como: el Problema Social, Bien Común y Limosna, deberían haber sacrificado la brevedad a una exposición más amplia, facilitando el conceptoto exacto —o más perfecto— de esas cuestiones, importantes, y ciertamente, básicas en la vida social.

L. F.

Mariano Madurga, S. I., *El Test de Raven. Estudio experimental*. Madrid, C. S. I. C., 1958. 21'5 x 15'2. 69 pp. 45 ptas.

Nuestro autor hace un estudio esquemático del Test analizando sus posibilidades. Emplea diversos baremos para ambientes distintos. Nos parece muy acertado en criticar su validez absoluta y en manifestar que con el Test de las matrices progresivas no se mide únicamente el factor g. El P. Madurga ha usado mucho este Test y en la exposición de sus resultados y observaciones parte de la práctica. Lamentamos que el librito sea demasiado esquemático.

Personalmente hemos usado pocas veces el Raven, pero nos parece un poco exagerado el desechar la prueba (con Raven) en las cuales la diferencia entre las puntuaciónes hipotéticas y las reales sea + 2. Comprobando algunas veces con el Terman los resultados del Raven, con + 2 de diferencia entre esas dos puntuaciones, concordaban bastante los resultados.

Recomendamos el librito a todos aquellos que creen en la facilidad y exactitud del Raven.

E. Martín, O. P.

Bernhard Haering, *Fuerza y flaqueza de la religión. La sociología religiosa como llamamiento al apostolado*. Versión española de G. A. Prades, Pbro. Barcelona, Editorial Herder, 1958. 470 pp.

El ilustre redentorista alemán, P. Häring, autor de un manual de Moral del mejor estilo moderno, nos ofrece en esta versión española, bajo el título un tanto anodino de la obra, un curso de sociología y sociografía

religiosas, así como de sociología pastoral. Parece ser fruto de cursos dados en Institutos de Pastoral por el conocido escritor, que actualmente dedica sus actividades científicas a estas ramas derivadas y aplicadas del saber teológico.

El autor, sin embargo, marca su fuerte impronta personal de teólogo teórico en esta obra, ya que gran parte de la misma va dedicada al estudio de principios muy elevados y aspectos teóricos de la materia. Y pueden parecer demasiado teóricos y dogmáticos, o lejanos al cuadro estructural de una sociología religiosa, todos los capítulos de la primera y segunda partes: Religión como comunidad, el mundo y el reino de Dios, Iglesia y Estado, religión y sociedad en general, religión y política, religión y economía, etc.

En la última parte ya el autor desciende, aunque más brevemente, a los problemas específicos, descripciones y normas prácticas de sociografía religiosa, no faltando tampoco al final páginas de esquemas y gráficas orientadoras de una labor pastoral y de apostolado de carácter social.

Toda la obra destaca además por su selecta y moderna bibliografía que honran al autor y traductor y por la cuidada presentación propia de la Editorial.

Fr. T. Urdánoz.

ROBERTO ZAVALLONI, O. F. M., *La libertad personal según la psicología de la conducta humana*. Madrid, Razón y Fe, 1959. 20 x 14. 352 pp.

El autor es hermano en religión y colaborador del P. Gemelli, en la Universidad Católica de Milán. Trabajó también en la clínica del profesor R. C. Rogers, de la Universidad de Chicago.

Comienza el libro con una densa y elogiosa presentación escrita por el P. Gemelli (pp. 5-13).

«La libertad del hombre, tal como la considera el autor, es uno de los aspectos principales del obrar humano» (p. 5). «La libertad personal está caracterizada por un proceso psíquico, según el cual el sujeto consciente, aún influido en su modo de obrar por condiciones concretas, es capaz, sin embargo, de autodeterminarse, sin tener que sujetarse a la acción impelente, tanto de fuerzas internas como externas» (p. 11).

Examina el autor los antecedentes históricos del problema y los determinantes físio-psicológicos de la conducta humana. Analiza a continuación la experiencia científica del acto voluntario, habida cuenta de las investigaciones experimentales, de las experiencias clínicas, de la psicoterapia y del psicoanálisis. Al fin de la primera parte aborda con gran maestría el problema de la libertad, mediante el análisis de la libertad vivida, libertad que el hombre experimenta en las diversas situaciones vitales. Fundándose en el desarrollo psíquico individual distingue entre sentimiento y experiencia de la libertad.

La segunda y última parte está dedicada a la valoración teórica de los datos experienciales antes analizados. Dicha valoración es bipartita: concierne tanto al fundamento como al significado de la libertad. El psicólogo debe transcender el carácter fenomenológico de los datos de expe-

riencia. Debe recurrir a la causalidad psíquica del yo personal. Pues el hombre es libre precisamente por su poder de autodeterminación y de eleccion entre diversas alternativas. La libertad es «un poder del hombre en su totalidad, como sujeto consciente de experiencia» (p. 311).

Finaliza la segunda parte con un enjundioso estudio de las consecuencias éticas, sociales y pedagógicas de la teoría personalística de la libertad.

Se añaden, al fin del libro, una acentuada conclusión-epílogo, una riquísima bibliografía y tres copiosos índices.

La traducción, siempre fiel y elegante, de Fábregas Camí, contribuirá a difundir entre los hispanohablantes esta valiosa exploración del arduo y momentoso tema de nuestra libertad.

M. F. Manzanedo, O. P.

JOSEPH LEBACQZ, S. I., *Libre arbitre et jugement*. Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1960. 23 x 15. 168 pp.

Este libro ocupa el número 47 en la sección filosófica del ya famoso *Museum Lessianum*.

El autor no pretende estudiar en toda su amplitud el problema del libre arbitrio. Se concreta a examinar el llamado juicio *práctico-práctico*, que se implica en todo acto de libre albedrío. Se circunscribe además a las vertientes histórica y teórica de la precitada cuestión.

En el capítulo I expone la evolución histórica del problema: Aristóteles y su escuela, autores pretomistas, Santo Tomás de Aquino, F. Suárez, escolásticos contemporáneos, Maurice Blondel.

Examina luego, en el cap. II, la relación y habitud entre el intelecto y la voluntad.

Finalmente, presenta, en el cap. III, un «ensayo de solución». El problema del libre albedrío ocupa un lugar central en la filosofía tradicional. Es como un punto de intresección de múltiples problemas básicos: de la metafísica y de la moral, del orden espiritual y del orden material, del entendimiento y de auto-determinación... El libre arbitrio es un acto complejo, como su mismo nombre claramente lo indica. Para conocerle bien, es menester distinguir netamente las diversas etapas que le preceden e integran. Es necesario analizar con precisión las relaciones mutuas entre dichos grados o etapas.

De este modo se intenta solucionar en este erudito libro el intrincado problema de la libertad y el juicio. Intento que a todos parecerá muy laudable; solución que no a todos convencerá.

F. Fermanz, O. P.

RAMIRO FLOREZ, O. S. A., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 1958. 19 x 13. 223 pp.

«Las obras maestras del espíritu —escribe el autor del presente libro— tienen siempre la virtud de decir una palabra nueva, de ofrecer nuevas visiones de los problemas humanos a las almas que se acercan a ellas

con serenidad y afán de comprensión» (p. 7). Esto ocurre con San Agustín. Lleva muchos siglos el pensamiento humano adentrándose en su obra ciclópea y todavía quedan en su doctrina vetas por explorar; y aún en lo examinado repetidas veces caben revisiones y la posibilidad de un ángulo de visión inédito y sugestivo.

La lectura de esta obra nos convence —si nos había convencido ya antes la lectura de los mismos textos agustinianos— de esa proximidad menos externa y, por eso, menos percibida por la mayoría, pero más adentrada en el fondo de las cuestiones, entre San Agustín y Santo Tomás. También de cómo la doctrina agustiniana ha sido un estadio hacia la estructuración tomista. De ahí el error de quienes quieren ver en los dos santos y máximos Doctores de la Iglesia a los cabecillas de unas banderías que guerrean entre sí. Es de esperar y de desear que el actual encuentro del pensamiento agustiniano por la inquietud intelectual moderna, en la sinceridad de los mejores, les lleve a un reencuentro lógico con el pensamiento medieval.

Relacionado con ello está el tan traído neoplatonismo de San Agustín. En su estudio tiene el P. Flórez en varias ocasiones que etendérselas con él. Es muy fácil encasillar autores y medir afinidades a base casi exclusivamente del eco que despiertan en nosotros los vocablos que emplean, sin detenerse casi a analizarlos. En la obra de San Agustín hay un proceso que le va apartando de los conceptos neoplatónicos y estoicos para ahondar más en la entraña de los misterios cristianos. «En toda construcción filosófica —nos dice acertadamente el P. Flórez— hecha utilizando un sistema 2) Los contenidos lógicos o sistemáticos que esas expresiones tienen dentro del sistema; y 3) Los contenidos verbales con que el autor actual que lo utiliza las carga. Puede ocurrir que estos últimos contenidos no tengan nada que ver con los contenidos lógicos del sistema, y entonces las mismas palabras cambian de sentido y sería un error interpretarlas en función del sistema a que pertenecen, y en el que tienen otro sentido originario. Puede ocurrir también que estas innovaciones en el contenido las haga el autor inconscientemente, y entonces en la *interpretación* debe llevarsé la prudencia hasta el extremo. Y este es el caso de Agustín al hacer inconscientemente su hercúlea labor de la transposición del platonismo o neoplatonismo a una filosofía de contenidos cristianos, como es también el caso de muchos filósofos de la Edad Media al interpretar con la mejor voluntad a Aristóteles. Téngase esto en cuenta para no querer interpretar a Agustín *desde* Plotino, y mucho menos desde un Plotino en griego, que Agustín no conoció. Se evitará con ello decir sencillamente que Agustín es *neoplatónico*, y se obviarán muchas dificultades inútiles, que tienen que surgir siempre al equiparar ambas doctrinas» (pp. 26-27 n.).

Las dos dimensiones del hombre que dan lugar al título del libro, son las que en aquél se establecen por la doble presencia en él de Dios y el pecado. En Agustín hasta su metafísica se origina en la poderosa experiencia psicológica que se desarrolló en su alma, donde el pecado se había asentado y donde, no obstante, la llamada de Dios, desde lo más profundo de su ser, se dejaba sentir con fuerza. De su experiencia Agustín se levanta a consideraciones de valor universal.

Ese punto de partida presta a casi todos sus escritos —no exclusivamente

a las *Confesiones*— un carácter dramático, existencial (lo que motivó el que se haya querido reducir su sistema a una forma precursora de modernas corrientes existencialistas). Pero en Agustín, convertido del maniqueísmo, por muy violentos y agudos que presente los contrastes de ambas presencias —la del bien y el mal; Dios y el pecado, el amor y el odio—, no cabe pensar en dualismos. La tensión entre esas dos dimensiones se puede dar en el hombre precisamente porque en su estrato más profundo y ontológico se constituye en unidad. «Sin esa unidad no podría haber tensión de fuerzas, ni podría tampoco haber conciencia de la división interior, porque es la unidad la que se siente escindida, la que oye y constata la doble llamada del bien y del mal, la que vive en sí misma la división como un descoyuntarse de sí misma en sí misma» (p. 155).

Dentro de este tema general tienen cabida muchos aspectos parciales de la filosofía agustiniana: de su psicología, su ética y teodicea.

Los dos primeros capítulos dejan, por esquemáticos, una acusada sensación de pobreza, no del todo justificada por su función exclusiva de abrir camino a los siguientes. El tercero nos sitúa en el centro del problema, que después se desdobla al considerar la equivocidad del tiempo (cap. 4, según nuestro parecer el más logrado) y la libertad; para fundirse luego, como en una síntesis dialéctica, al estudiar la unidad del hombre.

Un buen libro éste, con el que Ediciones Religión y Cultura encabeza la colección «Veritas».

Fr. Fernando Soria, O. P.

III.—ESPIRITUALIDAD

Doctrina espiritual del P. Luis Lallemant, S. I. Traducción y prólogo del P. Tirso Arellano. Bilbao, Ediciones Desclée, 1960. 328 pp.

De verdadero acontecimiento puede calificarse la traducción al castellano del excelente libro del P. Lallemant. Constituye, sin duda alguna, una de las joyas más valiosas de la literatura mística del siglo diecisiete. Quizá esta orientación, francamente encaminada hacia la mística, fue la causa de que se le mirara con recelo en la larga época del predominio de una ascética de cortos alcances y de horizontes enanos. Hoy las cosas han cambiado por completo y, gracias a Dios se vuelve a conceder a la mística el puesto preeminente que le corresponde por derecho propio.

Como es sabido, el P. Lallemant no escribió esta obra, sino que la habló. Los apuntes recogidos por sus discípulos fueron publicados con este título en 1694, o sea, cincuenta y nueve años después de su muerte. Consta de siete grandes principios, que tratan, respectivamente, del fin de la vida cristiana, de la perfección, de la pureza de corazón, de la docilidad a la dirección del Espíritu Santo, del recogimiento y la vida interior, de la unión con Nuestro Señor, del recogimiento y la vida espiritual. Los más originales y

elevados son los que tratan de la pureza de corazón y de la docilidad al Espíritu Santo.

De desear sería que el P. Arellano continuara publicando en castellano algunas otras joyas místicas, casi desconocidas entre nosotros, de la escuela ignaciana. Nos referimos, principalmente, a las magníficas obras espirituales de los PP. Surín y Grou, tan sólidas y espléndidas como la del P. Lallemant que nos acaba de ofrecer. Es una lástima, en fin, que casi nadie conozca los magníficos opúsculos de San Alfonso Rodríguez, muy superiores, en elevación y grandeza, al famoso «Ejercicio de perfección» del «buen P. Rodríguez» (véase el prólogo del P. Arellano), que tanta aceptación ha tenido siempre entre los partidarios de una espiritualidad casi exclusivamente ascética.

El libro está presentado con la pulcritud a que nos tiene acostumbrados la casa Desclée.

Fr. A. Royo Marín, O. P.

GABRIELA BOSSIS, *EL y YO*, 2 vol. Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 1960. 11'5 x 17. pp. 218 y 288. 35 ptas. volumen.

La colección «Llamada de Dios» busca que sus obras tengan las características siguientes: 1) Un contenido espiritual profundo y serio. 2) Un estilo moderno, adaptado al gusto de hoy. 3) Una orientación agustiniana en la doctrina. 4) Un tamaño manuable y una extensión más bien reducida.

Los dos volúmenes de Gabriela Bossis reunen esas cualidades. En sus páginas se nos cuenta, en forma de Diario la «experiencia» de una vida en Dios. «El» puede estar, debe estar presente en cada una de las acciones minúsculas que constituyen nuestro cotidiano quehacer. La voz del Amado puede oirse en el tren, en el desierto, en las calles abarrotadas de gente. Sólo se exige que «YO» tenga los oidos dispuestos para escuchar a Dios. La presente obra es un testimonio y un alegato contra nuestro cristianismo. La autora nos ha enseñado vividamente que también nuestra época de ruido y agitación puede ser santificada. Mensaje de extraordinario interés.

Fr. E. E.

Escritos espirituales de Carlos de Foucauld. Prefacio de René Bazin. Traducción del francés por un miembro de la Fraternidad laica de los Hermanos de Jesús. Madrid, Ediciones Studium, 1958. 19 x 13. 192 pp.

Para preparar la historia de Carlos de Foucauld había tenido a mano René Bazin, junto con los documentos estrictamente biográficos, la serie de escritos espirituales que le habían brotado como expansión íntima en los distintos retiros y meditaciones, que durante los diversos estadios de su vida realizó, luego de su reencuentro con la Verdad, esta singular vocación de solitario de nuestros días. Legados por Carlos de Foucauld a los Padres Blancos, pasan ahora, junto con parte de su epistolario, al conocimiento y aprovechamiento espiritual de todos los fieles, enriqueciendo

con sus matices personales la siempre fecunda floración de publicaciones espirituales de los mejores hijos de la Iglesia.

Escritos durante su estancia en la Trapa de Akbés (Asia Menor), en Nazaret —como sirviente, jardinero y recadero de un convento de clarisas— y luego en sus años de ermitaño y apóstol de los musulmanes en la soledad adusta del Sahara, estas páginas, más aún que cualquier relato de su vida, nos reflejan la presencia de Dios en el alma de Foucauld y los avatares de su conquista de la santidad mediante la búsqueda difícil de su extraña y maravillosa vocación.

Sobre el carácter de estos escritos, nada más acertado que las siguientes palabras de su compilador, que subscribimos: «Yo haría observar primeramente que en ninguna parte se encuentra una palabra dudosa o simplemente un cierto gusto de extenderse sobre los desórdenes del pasado, sobre los peligros del mundo abandonado, sobre los remordimientos, aún más, por medio de los cuales parecería revelar una vaga complacencia. He recorrido un número inmenso de hojas escritas por Carlos de Foucauld en el intervalo que separa la conversión de la muerte, y no he encontrado nada que no sea perfectamente puro. Las teas del antiguo fuego estaban apagadas. Fenómeno singular que hace creer que el oficial de Cazadores de Africa, el día que entró inopinadamente en el confesonario del P. Huvelin, en San Agustín, fue objeto de una gracia extraordinaria... Los otros caracteres de estos escritos me parecen ser una fe firme, invencible, romana como él dice; una tierna piedad, parecida en verdad a la de los niños que corren, los brazos y las manos levantados, hacia los que ellos aman. Una humildad total, fundada, al contrario, sobre la experiencia de la vida, y en fin, palabras de bravura de un tono muy personal y que son numerosas en él y magníficas» (pp. 9-10).

La traducción española es bastante deficiente, con galicismos y construcciones gramaticales incorrectas.

Fr. Fernando Soria, O. P.

SARDÁ Y SALVANY, *Año Sacro. T. III: Prácticas y Ejercicios de piedad.* 6.ª ed. Barcelona, Edit. Ramón Casals, 1959. 13 x 18'5. 522 pp.

La obra del Dr. Sardá y Salvany no ha perdido actualidad y el crecido número de ediciones de sus obras lo demuestra. Gran apologista y amante de la verdad, a la que consagró su ardiente pluma, los españoles no debiéramos olvidar sus enseñanzas. Sus obras son densas e instructivas.

En este tercer tomo de su Año Santo se recogen diversos ejercicios de piedad, como la novena a la Inmaculada, mes de S. José, novena al E. Santo... Casi todos andaban ya impresos en folletos, pero ahora se recogen todos ellos en un solo volumen, que completa su santoral.

L. H.

FR. ALONSO DE MADRID, *Arte para servir a Dios.* (Colección Nebli). Madrid. Rialp, 1960. 220 pp.

La colección Nebli, de libros clásicos de espiritualidad, se va enriqueciendo contínuamente con nuevas joyas. La última que acaba de aparecer es la conocida obrita del franciscano Alonso de Madrid «Arte de servir a Dios», que tanto apreciaba Santa Teresa y que influyó poderosamente en toda nuestra mística del siglo de oro. De las tres partes en que se divide, la más notable y original es la tercera, en la que da excelentes normas para la práctica de la caridad en su triple aspecto: amor a Dios, al prójimo y a nosotros mismos.

El editor ha utilizado para esta edición —pulcramente presentada— las ediciones de los Padres Mir y Gomis, con algunos oportunos retoques.

Fr. A. Royo Marín, O. P.

C. BARTHAS, *La Virgen de Fátima.* Madrid, Ediciones Rialp, 1960. 430 pp.

Dentro de su brevedad —las hay mucho más extensas —se trata de una de las obras descriptivas más completas publicadas hasta la fecha sobre las apariciones de la Santísima Virgen de Fátima. El autor ha tenido en cuenta todo lo publicado hasta hoy y ha podido utilizar los cuatro cuadernos escritos por Lucía en 1937 y 1941, aparte de las conversaciones sostenidas con la misma, sus familiares y los archivos del Santuario de Fátima y del obispado de Leiría. El estilo, casi periodístico, hace muy agradable la lectura de este libro, bellamente presentado por Ediciones Rialp.

A. R. M.

TOMAS CASTRILLO AGUADO, *Enemigos de Jesús en la Pasión.* (Perspectivas, 7). Madrid. Edit. Razón y Fe, 1960. 20 x 12. 232 pp. 52 pts.

La obra intenta un análisis psicológico de los personajes que intervienen en la Pasión de Cristo. Con mucha habilidad el autor ha ido recogiendo todos los datos que el Evangelio nos da a propósito de Judas, Herodes, Pilatos, el pueblo anónimo... y nos traza una semblanza de estos personajes que sorprende por lo coherente y acertada. Hasta en esto se vislumbra la historicidad de los relatos evangélicos, pues los rasgos con que se nos pintan estos seres son suficientes para definir una personalidad.

El libro prescinde de toda labor de exégesis o historia, cosa que no creemos muy acertada, pues le ayudarían mucho a captar la psicología de estas figuras.

E. F.

P. LACORDAIRE, *Vie de Saint Dominique.* Présentation de M. D. CHENU. Paris, Edit. Du Cerf, 1960. 13 x 20. 278 pp.

Esta obra despierta todavía el mismo sentimiento de admiración que despertó en su tiempo. Escrita con una prosa cálida y un amor tierno hacia la figura de Sto. Domingo, todavía hoy nos cautiva.

Indiscutiblemente que algunos datos históricos de la obra ya han sido superados, pero la fuerza humana de la obra sigue en pie, pues ha sido captada en las fuentes principales, que tenemos para la vida de Sto. Domingo. Por otra parte, si el romanticismo, como estilo literario está hace tiempo en la retaguardia, no por eso debemos olvidar las obras de valor que produjo en su intento de evocar los tiempos medievales. El P. Chenu tiene razón al decirnos que nos hayamos ante una obra auténticamente histórica. La historia no es sólo una colección ordenada de datos sino una «percepción profunda del espíritu que extrae y reconstruye la realidad humana de los hechos».

Constituye, por tanto, la obra presente un modo acertado de contribuir a la gloria del P. Lacordaire, cuyo centenario está próximo.

E. H.

CARLOS ALMERAS, *San Pablo de la Cruz*. Bilbao, Ediciones Desclée, 1960. 344 pp.

Se trata de una excelente biografía del santo fundador de los Pasionistas, poco conocido entre nosotros a pesar de ser una de las figuras más interesantes del siglo dieciocho. Su prodigiosa actividad apostólica como misionero, las grandes dificultades que hubo de superar para la fundación de la congregación Pasionista, sus virtudes admirables y mil incidencias de su larga vida de ochenta y un años desfilan por las páginas de este libro, que se lee con verdadero interés y edificación.

A. R. M.

Vida y obras de S. Juan de la Cruz. 4.ª ed. Madrid, BAC, 1960. 13,5 x 20. 1217 pp. 125 ptas.

El público de lengua española acogió con entusiasmo esta edición de las obras del gran Doctor Místico S. Juan de la Cruz. El interés interno de estas obras perennes en la literatura mundial y lo cuidado de la edición no merecía menos. Pero también le dio mucho realce el estudio biográfico que la precede debido a la llorada pluma del P. Crisógono.

La obra presente creemos que ha ganado mucho en presentación tipográfica y en lo manejable del volumen. Junto con esto van otras mejoras de tipo crítico nada despreciables y que son indicio de la preocupación de los editores por superarse en darnos una obra perfecta.

F. H.

MONS. ANGEL HERRERA, *La palabra de Cristo*. t. I. 3.ª ed. Madrid, BAC, 1960. 13'5 x 20. 746 pp. 115 ptas.

Poco después de haber llegado a su término esta obra vemos que ya su primer volumen alcanza la tercera edición. Siempre agradeceremos a quien concibió esta obra el rico y variado material que pone en las manos de

todo orador sagrado para que a su modo lo adapte al público a quien haya de dirigirse. Con la predicación cristiana puede hacerse esto que sería poco menos que ridículo en otra clase de oratoria, pues el orador sagrado ha de dar a los fieles siempre la misma verdad: aquella que enseñó Cristo y que nos legó la tradición cristiana.

En esta edición se han introducido notables mejoras en la selección de textos y en un orden más teológico de las materias.

F. H.

JOAQUIN SANCHIS ALVENTOSA, *Ejercitatorio. Teoría y práctica de los ejercicios espirituales*. Barcelona, Editorial Litúrgica Española, S. A., 1959. 12'5 x 18'5. 425 pp.

La Editorial Litúrgica Española ha editado ya el cuarto volumen del *Ejercitatorio* de Sanchís Alventosa, que, como los anteriores, consta de dos partes. La primera —séptima de la serie—, está dedicada al curso para la juventud femenina; la segunda —octava—, contiene el curso para mujeres. Como en los demás cursos, la línea maestra, el fin que guía al autor, es la reforma o elección de vida. Este es, nos dice él, su polo magnético, en función del cual están concebidos y organizados estos cursos. Hasta tal punto considera esta finalidad fundamental, que de su consecución hace depender la aptitud del director; e igualmente el ejercitante que tenga «esta preocupación y logra responder perfectamente al «reclamo» de la gracia hasta darse sin reservas a sus exigencias, es buen ejercitante». En cuanto a lo específico del presente volumen hermosamente presentado, la idea fundamental de ambas partes es el agradecimiento que la mujer debe a Cristo. Para ello, el autor esclarece a la luz de la doctrina cristiana todos los valores de la mujer y todas las posibilidades que, dentro del cristianismo, se le abren para su actuación en todos los ámbitos de la vida, privada, familiar y social.

THEODOR SCHNITZLER, *Meditaciones sobre la Misa*. Barcelona, Herder, 1960. 9'9 x 16'3. 608 pp. 125 ptas.

Tesoro tan inmenso como el de la santa misa, es natural que ofrezca un venero inagotable de meditaciones, en el que van a beber los liturgistas para ofrecer al sacerdote y al seglar consciente de su fe amplia materia que ilustre su entendimiento, alimente su devoción y le haga saborear las diversas partes del santo sacrificio, alejando el peligro de una piedad que, por habitual, degenera en rutinaria.

La obra de Schnitzler ha de ser el vademécum de todo sacerdote y el de todos los seglares, cada día más numerosos, que sienten el noble afán de adentrarse en el más sublime de los misterios.

La presentación del volumen es inmejorable.

WOLFGANG CZERNIN, *Un solo cuerpo. Un mismo pan*. Barcelona, Herder, 1960. 9'4 x 16'3. 495 pp. 100 ptas.

Un libro de meditaciones sobre el augusto sacramento de la Eucaristía es siempre bien recibido por el devoto, al que se brinda la oportunidad de renovar la devoción sobre el más grande misterio de nuestra fe.

Dice el autor, en el prólogo de la presente obra, «que se puede ofrecer para cada día del año litúrgico una meditación sobre la sagrada comunión, cuyos pensamientos se ajusten al espíritu de la liturgia», pero no es esto lo que persigue este libro. En él, se explica únicamente el texto de la Comunión, según el respectivo formulario de la misa, y no ciertamente el modo como se interpreta de ordinario cualquier texto de la Escritura, sino en su función como antífona de la comunión precisamente.

Al final de cada meditación se indican algunos textos de la Escritura con que se ilustran las reflexiones o pueden ayudar de alguna forma a profundizar el sentido trascendente de las divinas palabras.

Son de gran utilidad dos índices alfabéticos clasificados según las fiestas y según los textos. Un formato muy manejable y una presentación muy pulcra aumentan el atractivo de la obra.

IV.—VARIA

ALFREDO HERMENEGILDO, *Burgos en el romancero y en el teatro de los siglos de oro*. Madrid, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, 1958. 20 x 13'50. 185 pp.

ANTONIO INIESTA, *Patricio de la Escosura*. Madrid, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, 1958. 20 x 13'50. 111 pp.

La Fundación Universitaria Española *Dulce Nombre de Jesús y San Antonio* inició con estos dos volúmenes la publicación de aquellos trabajos y estudios de sus colegiales y cuantos están vinculados a la Institución, que por su valor intrínseco, a juicio de los directores de la obra, merezcan ver la luz.

El primero es una excursión por el romancero y el teatro de los siglos de oro para ver cuanto en ellos se contiene relativo a Burgos: las descripciones y elogios que hacen de la ciudad; la temática o alusiones a los Jueces y condes de Castilla y otras ilustres familias burgalesas; las relaciones de los monarcas españoles con la ciudad a través de la literatura; el carácter que en ella se atribuye a los nativos, y otros temas varios relacionados con Burgos.

El romancero y el teatro son la fuente principal de referencia, aunque no única; en ocasiones, para redondear el marco o cubrir lagunas, se recurre a otros escritos en prosa o verso. Entre los personajes más vinculados a la ciudad, se ha dejado de lado al Cid Campeador, por estar su figura

—también en su eco dentro de la literatura de los siglos de oro— suficientemente estudiada.

Patricio de la Escosura es una de las múltiples personalidades de tono menor del siglo XIX en España; una de esas pequeñas figuras que «a veces juegan bazas importantes en el desarrollo de ciertos acontecimientos históricos o influyen con su aportación personal en movimientos artísticos apenas iniciados. Si prescindimos de estos personajes, el estudio de una época o de una escuela artística no será completo».

Escosura ocupó cargos altos en la política, sin llegar a figura principal; y en literatura ensayó en cuantas tendencias y géneros aparecieron en su época, sin sobrepasar sus obras una digna mediocridad. Sostuvo contactos personales con los mejores escritores del momento y gozó de la amistad sincera y permanente de Ventura de la Vega y Espronceda.

Antonio Iniesta busca la línea que marca su trayectoria mental y vital, sin detenerse en análisis más profundos. «Por la relativa calidad de su obra, y por no haber alcanzado nunca un puesto privilegiado en ninguna de sus numerosas actividades, su importancia no es tanta que pida un estudio detenido».

Fr. Fernando Soria, O. P.

José M. Cabodevilla. *Hombre y Mujer*. Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1960. 13 x 20. 539 pp. 95 ptas.

La tesis del libro queda bien enunciada en el prólogo: «por la puerta del cielo caben dos personas juntas». La literatura cristiana sobre el matrimonio ha aumentado con esta obra que en nada desdice de sus similares. Hacía falta que se escribieran obras como esta en una época en la que los valores matrimoniales son considerados frecuentemente bajo puntos de vista meramente naturalistas. Es una obra de espiritualización, idealista y cristiana al mismo tiempo que profundamente humana y optimista.

Si a veces leyendo a autores de los primeros siglos del cristianismo nos parece que su visión del matrimonio cristiano es muy negativa, ello se debe a que el objeto de sus luchas era mostrar la excelencia de la virginidad en un mundo que ni podía ni quería comprenderla. Pero hoy las cosas están más serenas y hay que dar a cada cosa lo que le corresponde en el orden instituido por Cristo.

Esta obra, escrita en un estilo flúido, debe ser leída por los esposos cristianos. Aprenderán en ella la enseñanza fundamental que el autor les trae como un mensaje y una exigencia: «tú, hombre o mujer casados, a la postre o amas a Dios o te amas a ti mismo; cuando amas bien a ese ser elegido, amas a Dios, y, cuando lo amas mal, te amas a ti mismo».

H. J.

FRANZ WEYERGANS, *Gente feliz.* (Colec. Matrimonio y Hogar, 8). Madrid, Euramérica, 1960. 10'5 x 18. 168 pp. 40 ptas.

Nació esta obra, según se nos dice, como fruto de una experiencia íntima del amor conyugal. Todo en él es delicado, inspirado por un sentido cristiano. Tiene la obra, por consiguiente, el valor de un testimonio cristiano de nuestro tiempo. Nosotros nos atreveríamos a calificarla de apostólica, cuando estos mismos valores cristianos del matrimonio son empleados para otras cosas que nada tienen de cristiano

No dudamos en recomendar a los esposos cristianos esta obra escrita desde «dentro» del matrimonio. No es un canto más de alabanza ni un código de preceptos sino la prueba real de un ideal que todos conocemos. Incluso el oficio de periodista del autor contribuye a hacer amena la obra.

J. F.

JAIME LORIN, *Diez sacerdotes por dentro.* (Colec. Mundo Mejor, 53). Madrid, Euramérica, 1960. 10'5 x 18. 159 pp. 40 ptas.

Diez sacerdotes ligados por una verdadera amistad y un común celo apostólico nos narran las vivencias de su sacerdocio. No hay un plan prefijado ni un temario a tratar. Cada uno desde su actual lugar de trabajo: Japón, Alemania, América... cuenta la odisea que para todo sacerdote supone hacer efectivos en el mundo los poderes que recibe de su obispo.

A pesar de esta falta de unidad la obra resulta algo completo. Se lee como una novela en varios capítulos, pues cada experiencia es una faceta de un problema universal. La sinceridad y el desprendimiento son los denominadores comunes de estos jóvenes sacerdotes, que reflejan muy bien una generación, que si tiene sus defectos le anima un gran deseo de superación.

H. J.

HUGO WAST, *Obras completas.* 2 tomos. 20 x 14. XXIV-1784 pp.; y XVI-1792 pp. Madrid. Ediciones Fax, 1956-1957.

El conocido escritor argentino reune en estos dos gruesos volúmenes toda su dispersa y abundante producción; se incluyen incluso páginas hasta ahora inéditas: *Navega hacia alta mar,* un conjunto de relatos cortos y pensamientos por los que su autor siente una particular predilección.

Hugo Wast es, sobre todo, novelista, y novelas integran en su mayor parte estas Obras completas. Acerca de ellas escribía Julio Casares: «Entre los libros que verdaderamente responden al concepto tradicional de la novela, las obras de Hugo Wast figuran entre lo mejor que ha visto la luz últimamente en lengua castellana». Y refiriéndose a *Valle Negro,* se expresaba Unamuno: «He leído *Valle Negro* con el ánimo suspenso y volveré a leerlo, porque el interés que me despertó es el de un dramático juego de pasiones. Esta novela puede leerse en cualquier país y podrá leerse en cualquier tiempo... Su precisión y condensación la librarán de modas del

gusto. Correspondiendo a esta manera de sentir y de entender la novela, es el estilo adecuado. Limpio, claro, preciso, sin contorsiones metafóricas, sin retorcimientos estilísticos a que ahora hay alguien tan aficionado». Por *Valle Negro* le concedía la Real Academia Española su Gran Premio quinquenal; y por *Desierto de piedra*, la Academia Argentina de Letras el Gran Premio Nacional de Literatura. Según nuestro modesto entender, por una vez los premios respondían a las obras mejores y más caracterizadas de un autor.

Con el paisaje del campo argentino como un fondo inmediato, que cala en la psicología de los personajes y configura sus movimientos, las pasiones libran su juego con una viveza y una riqueza de acción que nos trae el recuerdo del teatro español de los siglos de oro. Hay en Hugo Wast un enraizamiento indudable en las concepciones más hispánicas de la vida, servidas por un lenguaje, en léxico y en modos, también netamente español. (Que no es precisamente de engolamiento retórico ni de difuminaciones pseudolíricas, sino vivo, directo, reflejando la poesía de las cosas y los hombres, suave en ocasiones, agridulce en otras y áspera en no pocas).

En el tratamiento de estos temas acierta siempre. No así en otros de carácter apocalíptico, que también gustó de tratar. Ni a *Juana Tabor*, 666 o *El sexto sello*, las encontramos acertadas. Los vigorosos símbolos apocalípticos de San Juan, al ser novelados con un sentido de novela realista —el propio del autor— pierden en vigor expresivo y fuerza poética. El autor parece convencido por una exégesis literalista, que no compartimos; interpreta según el valor inmediato de las palabras o las frases el texto sagrado más cargado de sentido simbólico. Dudamos del valor apostólico-cristiano de su exposición, aunque con toda seguridad haya removido en muchos el miedo animal con referencia a la hora del desastre último, que les presenta inminente.

El mejor valor apostólico de la obra escrita de este luchador cristiano en todos los frentes (como padre de 12 hijos, como ministro de Justicia e Instrucción Pública reimplantando la enseñanza religiosa, etc.), no está en esas páginas. Más acertadas juzgamos a este respecto las que dedica a San Juan Bosco, haciéndonos de la vida del fundador salesiano un relato novelado sabrosísimo. Pocas veces se habrá acertado a conjugar mejor en unidad las peripecias llenas de gracia humana de un santo, con la infusión sobreabundante de gracia sobrenatural y carismática que, en razón de unos destinos altísimos, Dios dejó caer sobre él a manos llenas. Y también el acierto —doctrinal, ejemplar y novelesco— de la mayor parte de los protagonistas de sus novelas y del sacerdote que —en un plano secundario, pero decisivo— pasea su figura digna y juzga acertadamente de los conflictos internos de los personajes y de los acontecimientos externos. Estos sacerdotes no sufren complejos psicológicos ni se encuentran atormentados interiormente como en las novelas contemporáneas tan conocidas. Son sencillos, de una cultura media humana y teológica; poseen un excelente espíritu de fe y una gran caridad cristiana, que les hace acertar en sus actuaciones ministeriales.

Además, nos ha dejado engarzada al final de *Oro* la descripción, que será siempre clásica, de las jarnadas gloriosas del Congreso Eucarístico de Buenos Aires.

Como en la realidad cotidiana, en las novelas de Hugo Wast hay pasiones que luchan y se exacerban —incluso hasta el delito sangriento o carnal—; pero al mismo tiempo, como un fiel relato de la vida en su realidad más honda, Dios ve y se manifiesta sin epifanías milagrosas, actuando a través de las causas segundas, escribiendo derecho sobre los aconteceres humanos aun allí donde la debilidad o malicia de los hombres se los había presentado con líneas torcidas.

En *Vocación de escritor* nos cuenta las efemérides de la composición y edición de sus obras, dando consejos que estimulen a los que empiezan. No tienen carácter doctrinal, y en ocasiones parecen algo así como recetas caseras de cocina literaria; pero que a no pocos pueden ayudar a encontrar la solución de su modo de escribir y como estímulo que les levante del decaimiento que las dificultades o los fracasos les produzcan.

En nuestra juventud leíamos con particular fruición las páginas de *Valle Negro, Fuente sellada* y *Desierto de piedra*. Esos relatos vivos escritos en un estilo directo, matizado de viril aliento poético, cautivaban nuestra imaginación. Nos ayudaban a interpretar la vida sin pesimismos demoledores y sin falsos optimismos. La gracia de Dios —nos aseguraban— fecunda en las tinieblas. Por todo ello, desde la altura de mi actual sacerdocio, en nombre del joven que fui y de tantos otros como se acercaron a sus páginas y se sintieron mejores, le doy ahora las gracias. Y que Dios premie abundantemente su labor.

Fr. Fernando Soria, O. P.

J. Leclercq, *Diplomacia de Cristo en China*. Barcelona, Editorial Litúrgica Española, 1959. 473 pp.

La vida de los misioneros siempre nos resulta interesante y sobre todo de los misioneros que, como el biografiado en esta obra, han sido unos «revolucionarios».

Se nos relata una vida de héroe puesta al servicio de Cristo, en una parcela difícil, pero que con ayuda de la gracia hace maravillas. El hacerse todo para todos de San Pablo, tiene lugar de muchas maneras, pero en cada uno de los climas va buscando lo mismo: ganar a todos para Cristo.

Este libro tiene más interés por estar escrito por J. Leclerq, uno de los escritores católicos más célebres de hoy día. El autor conoció al protagonista cuando estudiaba en Lovaina y quedó cautivado por él. Aquel seminarista quedó prendado del P. Lebbe y luego cuando fue famoso puso toda su alma y todo su saber al servicio de esta obra. Por lo que narra y por el estilo en que está escrito, el libro que comentamos tiene un interés sumo.

J. B.

J. TORNELLI, *El Evangelio de las fiestas*. Barcelona, Edit. Litúrgica Española. 1959. 351 pp.

La idea de publicar en forma de libro estas homilías que salieron primero en la revista «Ministerium verbi», merece todos nuestros aplausos. Homilías tenemos muchas, pero explicadas a los niños no son frecuentes. En ellas ha puesto el autor todo su gran amor a los pequeños y el enorme caudal de conocimientos que le da una vida consagrada al servicio de los niños. Su forma catequética y la manera pedagógica en que están expuestos, hacen que sirvan a todos los que tienen a su cuidado las almas de los pequeños en catequesis, escuelas y colegios. Abundan los ejemplos acomodados a la mente de los pequeños, lo que demuestra su gran experiencia con los niños, que tanto necesitan de las anécdotas y ejemplos.

Creo gran acierto el de la Editorial Litúrgica al presentarnos estas homilías a todos los sacerdotes de habla española.

F. L.

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P.

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus

0-XII-1960

Depósito Legal: S. 29.

IMP. "CALATRAVA"-SALAMANCA
LIBREROS. 13 TELÉF. 4118